



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DELL'INSUBRIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
MEDICINA CLINICA E SPERIMENTALE E MEDICAL HUMANITIES

LA DECISIONE DELL'ESSERE
CAUSALITÀ DELLA FOLLIA E STATUTO POLITICO DEL SOGGETTO
PSICOTICO

DOCENTE GUIDA: PROF. PAOLO BELLINI
TUTOR: PROF. MATTEO BONAZZI

TESI DI DOTTORATO DI:
VIVIANA FASCHI

MATRICOLA: 735070

ANNO ACCADEMICO 2019-2020

Al coordinatore del Dottorato di Ricerca
in *Medicina clinica e sperimentale e medical humanities*
dell'Università degli Studi dell'Insubria
prof. Marco Cosentino

Oggetto: Valutazione della tesi di dottorato di VIVIANA FASCHI

Ho letto con attenzione la tesi dell'allieva di dottorato Viviana Faschi dal titolo *LA DECISIONE DELL'ESSERE. CAUSALITÀ DELLA FOLLIA E STATUTO POLITICO DEL SOGGETTO PSICOTICO*. Essa si presenta distinta in tre capitoli. Nel primo è indagata la *causalità della follia*: il tema è esaminato in riferimento al pensiero di Jacques Lacan, approfondendo – tra gli altri – lo spinoso argomento dello statuto politico del soggetto psicotico. Nel secondo capitolo è affrontato l'affascinante tema delle *psicosi* nella clinica di Lacan, con particolare attenzione, da un lato, alla ricostruzione della genesi della *personalità paranoica* e, dall'altro, al tema del linguaggio (attraverso un'acuta disamina dei concetti di *immaginario, simbolico e reale*). Nel terzo capitolo, in un ben argomentato dialogo tra Nietzsche, Foucault, Sartre e Bateson, si approfondisce il tema della *causalità* nella genealogia della follia (insieme alle ipotesi di *progetto, occorrenza soggettiva e decisione*).

La tesi, svolta con diligenza e sufficiente rigore metodologico, fa emerge l'interessante questione delle implicazioni teoriche e pratiche (politiche) del pensiero di Jacques Lacan sulla definizione e il trattamento del soggetto psicotico.

Il lavoro di ricerca, non privo di chiarezza espositiva ed efficacemente argomentato (sebbene la bibliografia non risulti particolarmente ricca), si rivela interessante e ricco di spunti originali.

Lo scrivente esprime pertanto una valutazione favorevole al fine dell'ammissione della candidata alla discussione di fronte alla Commissione per il conferimento del titolo di Dottore di ricerca.

Caserta, 23.XII.2020

prof. Antimo Cesaro





Al prof. Marco Cosentino
coordinatore del Dottorato di Ricerca
in Medicina Clinica e Sperimentale e Medical Humanities
Università degli studi dell'Insubria

Napoli, 23 dicembre 2020

Oggetto: Valutazione della tesi di dottorato di *Viviana Faschi* "Causalità della follia e statuto politico del soggetto psicotico"

La sottoscritta, Natascia Villani, professore ordinario di Filosofia politica presso il Dipartimento di scienze formative, psicologiche e della comunicazione dell'Università degli studi di Napoli Suor Orsola Benincasa, in qualità di valutatore della tesi di dottorato dal titolo "Causalità della follia e statuto politico del soggetto psicotico", della quale è autrice Viviana Faschi, allieva del dottorato di ricerca in Medicina Clinica e Sperimentale e Medical Humanities presso l'università degli studi dell'Insubria Varese-Como, redige la seguente scheda di valutazione.

La tesi di dottorato, facendosi spazio tra opposti punti di vista sia teorici, che clinici che istituzionali, affronta un tema spinoso quello della follia, nella sua essenza e nella sua causa, tema che proprio per la natura della questione deve restare una domanda filosofica. Il tentativo è quello di elaborare una risposta teoretica al problema della causalità della follia, che possa servire da premessa teorica per *ogni possibile trattamento delle psicosi*.

Interessante nel lavoro della candidata è il suo metodo di ricerca e di argomentazione che partendo da alcuni presupposti e approfondendoli li mette alla prova servendosi del pensiero e della clinica di un autore: Jacques Lacan. Analisi del concetto di causalità e scoperta della sua insondabilità per fare emergere questioni attuali e aprire nuove prospettive di ricerca.

La tesi, scritta con chiarezza e proprietà di linguaggio, si presenta efficacemente argomentata. È interessante per il tema trattato e non priva di spunti originali. È apprezzabile per la precisione delle fonti e per la scelta dei riferimenti bibliografici. È infine ben collocabile in una prospettiva attenta alle implicazioni sociali e politiche. La scrivente esprime pertanto *una valutazione favorevole* al fine dell'ammissione della candidata all'esame finale di dottorato.

Natascia Villani,

INDICE

PREMESSA	4
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO 1: CAUSALITÀ DELLA FOLLIA: DI CHE QUESTIONE SI TRATTA?	9
1.1 PRESUPPOSTI	9
1.2 CAUSALITÀ	10
1.3 INDAGARE	13
1.4 SONDARE CIÒ CHE È DATO PER INSONDABILE	16
1.5 JACQUES LACAN	18
1.6 PER UNO STATUTO POLITICO DEL SOGGETTO	20
CAPITOLO 2: LE PSICOSI NELLA CLINICA DI JACQUES LACAN	22
2.1 LA PERSONALITÀ PARANOICA	24
2.1.1 LO STADIO DELLO SPECCHIO	29
2.1.2 I COMPLESSI FAMILIARI	31
2.1.3 NASCITA DELL'IO	33
2.1.4 NASCITA DEL SOGGETTO	36
2.1.5 SULLE PRESENTAZIONI DEI MALATI	38
2.2 CAUSALITÀ PSICHICA	39
2.2.1 DEI NOSTRI ANTECEDENTI	39
2.2.2 IL DISCORSO SULLA CAUSALITÀ PSICHICA	44
2.3 UNA QUESTIONE PRELIMINARE	56
2.4 IL <i>SINTHOMO</i>	79
2.5 LA PSICOSI ORDINARIA	93
2.6 UN CASO CLINICO	96
CAPITOLO 3: DECISIONE O CAUSALITÀ, PROGETTO O SOLUZIONE ECONOMICA	99
3.1 IN DIALOGO: NIETZSCHE, FOUCAULT, BATESON, SARTRE	102
3.1.1 NIETZSCHE O DELLA CAUSALITÀ	102
3.1.2 FOUCAULT O DELLA GENEALOGIA	107
3.1.3 BATESON O DEL DOPPIO VINCOLO	115
3.1.4 SARTRE O DELLA SCELTA ORIGINALE	121
3.2 "PERCHÉ NON ESSERE ORGANICISTI?" – SULLA NECESSITÀ O MENO DI UN <i>VEL</i>	127

3.2.1 RILEGGERE LA FOLLIA TRA PLASTICITÀ NEURONALE (ANSERMET E MAGISTRETTI)	128
3.2.2 ... E MATERIALISMO (JEAN-CLAUDE MILNER)	135
3.3 RIVALUTARE LA QUESTIONE DI CAUSALITÀ	142
3.3.1 ESSERE E INCONSCIO	142
3.3.2 DIVENTA PAZZO CHI DEVE	146
3.3.3 UNA PREMessa TEORICA AD OGNI POSSIBILE TRATTAMENTO DELLA PSICOSI	148
3.3.4 IL FOLLE È L'UOMO LIBERO	150
3.3.5 SUPERARE UN CERTO DUALISMO	155
3.3.6 UN NUOVO TERMINE PER LA CAUSALITÀ	158
3.3.7 LA PSICOANALISI È UN NUOVO MATERIALISMO (PREMESSE)	159
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>161</u>

Premessa

Insondabile decisione dell'essere può sembrare un'affermazione troppo filosofica per dare una risposta pertinente e utile, all'interno del contesto psicoanalitico, alla questione sulla causalità della follia.

Lacan stesso la utilizza una sola volta, all'interno di uno scritto tecnico, il *Discorso sulla causalità psichica* (1946), volto a demolire un approccio, l'organodinamismo, portato avanti dal suo collega Henry Ey, il quale correva il rischio di collocare le psicosi sullo stesso piano dei disturbi neurologici. Lacan evidentemente risente del pensiero di Jean-Paul Sartre quando si serve di una simile affermazione, ciononostante è davvero raro che egli utilizzi frasi senza ch'esse condensino per lui un peso specifico, a maggior ragione se si tratta di frasi così "pericolose".

Si tratta di un'affermazione palesemente ossimorica, laddove l'istanza prettamente soggettiva di *decisione* si accompagna a quella impossibile da afferrare di *insondabile*. Inoltre, quello che è dichiarato come l'agente di questa azione-non azione è l'essere, non il soggetto, quindi ancora una volta viene rimarcata l'attenzione sull'estrema peculiarità di questa decisione: una decisione impossibile da individuare e per di più "compiuta" dall'essere, non dal soggetto. E cos'è l'essere in questo contesto solo in parte filosofico? Lo si potrebbe delineare come quell'istanza che determina il soggetto pur non abitandolo in senso esclusivo. Ovvero che lo guida e lo indirizza suo malgrado. O ancora, che riguarda il suo intimo ma anche tutto l'altrove del suo mondo-ambiente.

È evidente come, inquadrata in questo modo, la questione dell'essere risulti molto vicina a quella dell'inconscio. Accomunare essere e inconscio? Lo si potrà tentare, all'interno di questa ricerca, solo dopo alcune accurate precisazioni terminologiche.

Quello che appare fuori dubbio è come non si tratti per nulla di una decisione nel senso classico del termine, ovvero Lacan non si è contraddetto affermando in parallelo che *non diventa pazzo chi vuole*. Non diventa pazzo chi vuole infatti, paradossalmente l'*insondabile decisione dell'essere* sarebbe più

vicina ad affermare che “diventa pazzo chi deve”.

Questi accenni a un discorso che si svilupperà poi, nel corso della presente ricerca, hanno ora lo scopo di chiarirne le premesse teoretiche. La questione della follia non è chiarita, né pacificata. Non lo è dal punto di vista teorico, né da quello clinico, né da quello istituzionale.

La questione poi della causalità di questa follia porta alle estreme conseguenze l'ignoranza e le problematiche appena accennate. Se infatti per operatori sanitari, medici e terapeuti avere a che fare con le psicosi è una sfida che si rinnova quotidianamente; venire a capo circa le sue cause diventa un problema talmente spinoso da perdere importanza.

Può aiutare nelle pratiche di trattamento degli psicotici sapere la causa (ammesso che ce ne sia una) della follia? Se la risposta è no, perché occuparsene? A meno che zelanti neurobiologi abbiano lo scopo di rintracciare il neurotrasmettitore o la molecola o la proteina che, sintetizzata o no, in un certo modo porterebbe il cervello a funzionare o a malfunzionare in determinate aree o connessioni sinaptiche.

Si tratta in entrambi i casi (disinteresse o interesse troppo specifico) di non vedere la vera e sola questione circa la causalità della follia: cosa c'entra il soggetto in questa dinamica, e può egli farsene qualcosa?

Ecco perché quella sulla causalità della follia deve restare, seppur insinuata nel contesto della psicoanalisi, una domanda filosofica. Ed ecco perché la presente sarà una ricerca volta a tentare risposte filosofiche alla domanda, seppur utilizzando il materiale fornito dalla psicoanalisi (lacaniana).

Proprio per il carattere filosofico di questa ricerca saranno molte le omissioni cliniche, così come quelle inerenti ad altri approcci psicoanalitici. Non si tratta infatti di una rassegna delle teorie in merito alla causalità psicotica elaborate dalle varie correnti psicoanalitiche o psicologiche; né di una proposta innovativa circa il trattamento dei soggetti psicotici all'interno delle varie realtà che li ospitano.

Si tratta, invece, del tentativo di elaborare una risposta teoretica al problema della causa della follia;

una risposta teoretica che possa fungere, nell'ipotesi più ottimista, da premessa teorica per *ogni possibile trattamento delle psicosi* (per citare il titolo di un altro scritto lacaniano).

E perché infine la filosofia dovrebbe avere a cuore una questione simile? Perché per la filosofia può risultare così urgente delineare una causa, intesa nel senso stesso e interno della filosofia, ovvero sempre ambigua, eterogenea, rizomatica, della follia?

Perché ne va del soggetto stesso e del suo statuto politico all'interno della società. Del soggetto dunque e del suo rapporto sia con se stesso sia con l'altro. In questo modo statuto politico diventa anche statuto etico.

A chi non interessa l'etica e la politica questa ricerca può così, giustamente, apparire irrilevante.

Introduzione

La presente ricerca parte da alcuni presupposti, li enuclea, li elenca, e poi li mette alla prova, prima però li insinua nel pensiero e nella clinica di un autore, uno psicoanalista che senza esitazione chiamerei anche filosofo, che è Jacques Lacan.

Il tema dal quale i suddetti presupposti sorgono è quello della causalità della follia, e del come analizzare essa possa dare nuova luce allo statuto politico del soggetto psicotico.

Si parte da un'asserzione, l'*insondabile decisione dell'essere*, e cominciando da qui ci si muove entro il tema della causalità. La frase è stata, come già affermato nella premessa, pronunciata da Lacan durante le giornate di Bonneval e poi confluita nello scritto *Discorso sulla causalità psichica*, del 1946. Si tratta di una frase incontrata durante un percorso a ritroso che, dall'ultimo Lacan, è risalito fino alle origini. Tale frase non è esplicativa, piuttosto è "lasciata cadere" all'interno di un discorso nel quale spicca una critica all'organicismo dal punto di vista contenutistico, e un florilegio teatrale di lessemi e quasi-neologismi dal punto di vista della forma.

Attraverso questa frase ci si può allora addentrare, all'interno del primo capitolo, nei meandri del concetto di causalità, differenziandolo dal semplice nesso causa-effetto, facendolo interagire con altri filosofi, da Nietzsche a Deleuze, da Foucault a Sartre e conferendogli un'attitudine quasi investigativa, legata alle tracce, ai segni materiali e alle cicatrici. Lo scopo diventa quindi quello di sondare un'affermazione che si ricopre già del mantello dell'insondabilità, e questo non senza rischi e non senza ostacoli. Però con un'ancora: il pensiero e la clinica di Jacques Lacan che, in ogni suo punto relativo alla psicosi, nel capitolo secondo, è stato affrontato: dalla tesi di dottorato ai concetti mutuati dal suo pensiero nell'insegnamento dei suoi allievi, come quello di *psicosi ordinaria*, essenziale per delineare certi fenomeni della contemporaneità.

Il terzo capitolo della ricerca è quello più complesso e si divide in tre macroaree: dapprima Lacan viene fatto dialogare, in merito alla causalità della follia, con tre filosofi ed un epistemologo/etnologo,

ovvero Nietzsche, Sartre e Foucault da una parte e Gregory Bateson dall'altra. Questo scandendo la causalità in decisione, progetto e soluzione economica soggettiva.

In secondo luogo, si cerca di provare come un autentico *vel*, un'autentica opposizione, possa non essere necessaria quando in causa è il tema della follia e dei suoi perché, per fare ciò ci si confronta con la prospettiva della plasticità neurale portata avanti di Pierre Magistretti e François Ansermet e con il materialismo di Jean-Claude Milner.

Infine, sette questioni emergono, come boe, dal mare delle istanze causali ed esse si confrontano con i saggi raccolti in un volume curato e realizzato proprio per questa ricerca, affinché possa iniziare un dibattito sul tema con la filosofia e la psicoanalisi contemporanee.

Attraverso la pratica di mettere alla prova le questioni emerse, la causalità stessa potrà cambiare volto e ridimensionarsi, oppure mutare il proprio aspetto cedendo il posto a qualcos'altro. Viene rimessa in discussione l'urgenza stessa che aveva dato le mosse alla ricerca.

Il discorso, in ultimo, si sposta verso una prospettiva futura, verso una progettualità che non sarebbe potuta nascere se non dopo una rivalutazione del concetto stesso di causalità.

Capitolo 1 - Causalità della follia: di che genere di questione si tratta?

1.1 Presupposti

Quando si intende parlare di follia sarà necessario scendere a patti con almeno due pillole amare: la prima ha a che vedere col fastidio, la seconda col disprezzo. Il fastidio è quello di chi, soprattutto nei contesti filosofici e teorici, non vuole sporcarsi le mani con il versante *reale* della follia, ovvero quello che non si limita al *genio e sregolatezza*, che non riguarda solo l'aspetto visionario e che non prelude ad un'opera d'arte decisiva; ovvero quel versante che non vede il folle necessariamente e solamente come un artista incompreso o un filosofo dell'avvenire. Il disprezzo invece, è quello che insorge quando si devono fare i conti con altri settori disciplinari, soprattutto quando a confrontarsi sono un ambito prettamente scientifico o medico e dall'altra parte il cosiddetto mondo umanistico: poiché tutti ci si occupa o ci si è occupati di questo mistero dell'umano e ognuno finisce per non tollerare le conclusioni cui sono arrivati o credono di essere arrivati gli altri. Forse quello della follia è l'ambito che più di tutti ha dato da scrivere, pensare e teorizzare all'interno di mondi e contesti che non avevano nient'altro in comune.

Perché allora, ancora una volta, tornare a interrogarsi su di essa e, ancor di più sulla sua causalità? È quella sulla causa della follia una domanda che può essere posta oggi? Ha ancora un senso domandarselo? E soprattutto, che vantaggio ci sarebbe se mai si potesse raggiungere una risposta? Conoscere la causa o le cause che porterebbero i soggetti a diventare folli potrebbe prevenirne l'esito? La follia potrebbe essere un giorno sconfitta mediante un qualcosa di paragonabile, ad esempio, a un vaccino?

Dinnanzi a tutti questi punti interrogativi, già di per sé molto fastidiosi, è facile rendersi conto di come quello della follia, e soprattutto quello della sua causalità, non solo restino temi irrisolti, ma non siano nemmeno temi di moda, e la moda non è esente dal mondo accademico, o meglio, si capisce, certi temi non sono così allettanti, e risulta più fastidioso forse affrontarli.

E invece questa ricerca si focalizza proprio sui suddetti punti: la follia e la sua causalità.

Arriva ora il momento di rendere chiare le ragioni di questa scelta. Le istituzioni, in quel connubio che unisce la politica con la sanità, attraverso un percorso lungo secoli e che Michel Foucault ha ripercorso a cominciare dalla sua tesi di dottorato *La nascita della follia nell'età classica*, fino ad arrivare, ad esempio in Italia, alla Legge 180 del 1978, hanno dato visibilità al folle come soggetto separato dalla compagine sociale, sia che esso venisse rinchiuso nel manicomio sia che per la sua condizione venissero presi altri provvedimenti. Di fatto ad oggi in Italia non esistono più né manicomi né ospedali psichiatrici giudiziari (sostituiti dalle comunità terapeutiche e dalle REMS) ma, a ben vedere, questo non cambia davvero le cose: il folle, il pazzo (e i sinonimi per nominarlo sarebbero decine), tende ad essere ancora, anche se non ovunque, escluso, e in quanto, in certi casi specifici, *non in grado di intendere e di volere* gli sono precluse tutta una serie di posizioni nella società e modi di avere voce in capitolo. Sebbene, d'altro lato, questo *non essere in grado di intendere e di volere*, a sua volta gli dischiuda anche qualche libertà, a patto che egli, in un modo o nell'altro, non faccia parte della società nella stessa modalità in cui ne fanno parte tutti gli altri.

Questa ricerca vorrebbe da una parte mostrare come forse questa non sia l'unica soluzione per ciò che viene definito follia, d'altra parte inoltre cosa differenzi davvero in un soggetto folle dagli altri, e questo facendo un percorso a ritroso fino a dove sarà possibile arrivare, poiché la fine ridefinisce l'inizio continuamente, l'origine è per lo più una mitologia e il quadro non può che definirsi *après-coup*.

1.2 Causalità

Cosa si intende per causalità? È essa la voce di un concetto univoco o racchiude invece una moltitudine di saperi e di prospettive? Ricercare la causa di un fenomeno non si profila infine un'operazione vana, dal momento che ogni causa richiede di essere spiegata da un'altra causa fino all'infinito; un po' come il linguaggio e la catena significante: per spiegare una parola ne servono altre, e poi a loro volta altre, fino ad un infinito in potenza.

I grandi filosofi hanno sempre nutrito una certa antipatia per il nesso causa effetto, soprattutto negli ultimi secoli, il riferimento che primo tra tutti ci viene in mente è senza dubbio Friedrich Nietzsche, il quale su questa coppia mefistofelica ha scritto svariati aforismi, soprattutto nel suo libro più sfaccettato, a nostro parere, che è *La gaia scienza*. Ma non solo lui, tutti i filosofi che “utilizzeremo” in questa ricerca manifestano la stessa idiosincrasia.

E allora, a cosa può aggiungere una ricerca che abbia come focus tale bistrattato tema della causalità? Ebbene un tema va sondato per poi poterne enucleare i pro e i contro, soprattutto se la causalità chiamata in causa in questa ricerca vuole indagare gli abissi della follia.

Sarebbe stato più semplice usare il termine “genealogia” e indagare così una genealogia della follia; una genealogia, come scrive Gilles Deleuze: «vuol dire valore dell’origine [...] Genealogia vuol dire dunque origine e nascita, ma anche differenza e distanza nell’origine».¹ Ma sarebbe stato appunto troppo semplice ed etico, se vogliamo; quello che invece ci siamo proposti di fare è andare, scomodamente, a rimestare tra i perché: perché un soggetto prende il bivio della psicosi invece che no.

Solamente che andare alla ricerca delle cause è pernicioso e Nietzsche ce lo mostra bene nell’aforisma 112 della *Gaia Scienza*, intitolato non a caso *Causa ed effetto*: «Lo chiamiamo “spiegazione”, ma è “descrizione” [...]. Noi descriviamo meglio, ma spieghiamo tanto poco quanto i nostri predecessori».² Spiegare una causalità, in questa ottica non sarebbe altro che descrivere i fatti con le miglierie dei mezzi tecnologici che l’epoca fornisce. Per Nietzsche quello che è accaduto, nel progredire dei secoli, è stato solo un miglioramento del “film” del divenire, ma niente di più è stato chiarificato: siamo sempre al cospetto di un’immagine, di una storia.

Enunciare che ciò che avviene prima, all’interno di una scala temporale, sia causa di ciò che avviene dopo, è infatti un cattivo modo di approcciarsi alla causalità poiché, ad esempio, l’inconscio non opera su una linea temporale come quella che ci prefiggiamo noi nelle nostre attività più disparate.

¹ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Torino, Einaudi 2002, p. 5.

² F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano, Adelphi 1965 e 1977 (dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. V, tomo II, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari), p. 154.

Per questo Freud e Lacan distinguono le regressioni di certe soggettività, ad esempio quella psicotica o perversa, in una causalità topica rispetto ad una temporale, ovvero interna alla struttura, e una struttura non perpetua sviluppi necessariamente lineari o continui nel tempo.

Secondo Nietzsche, il motivo per il quale siamo “attaccati” a questo tipo di logica causale è che con la nostra scienza abbiamo “umanizzato” le cose, invece di lasciarle al loro muto essere “cosale”. Umanizzandole, conferiamo loro ciò che si addice a noi: una scansione temporale che procede linearmente e dove un fatto accaduto deve, per forza di cose, spiegare il successivo.

Nietzsche oppone alla scansione causa ed effetto il concetto di *continuum*, molto presente all’interno del suo pensiero. Il *continuum* sarebbe tutto ciò che ci sta dinnanzi, come in una visione atomica o molecolare, e del medesimo noi non facciamo, con mezzi sempre più evoluti, che isolarne dei frammenti: da ciò deduciamo, afferma Nietzsche, la dicotomia causa-effetto, ma aggiunge: «In questa repentinità dello spazio di un secondo c’è un’infinita accozzaglia di processi che ci sfuggono. Un intelletto che vedesse causa ed effetto come un *continuum*, non, al modo nostro, come il risultato arbitrario di una divisione e di uno smembramento, che vedesse il flusso dell’accadere – rigetterebbe il concetto di causa ed effetto e ogni condizionamento».³

Questa immagine filmica da cui estrapoliamo di volta in volta un paio di fotogrammi, oppure questa storia di cui scriviamo i capitoli, potrebbe anche assumere una forma differente, e questa ce la delinea di nuovo Deleuze: «in generale, la storia di una cosa è la successione delle forze che lottano per impadronirsene. Il senso di un medesimo oggetto, di un medesimo fenomeno, si modifica a seconda della forza che se ne appropria».⁴

Ci sono multiformi modi per approcciare quel *continuum* che tutto vorticosamente implica, e causa ed effetto, come si può notare, non sono che i nomi più semplici e di superficie per delineare questo tipo di problema teoretico.

³ *Ivi*, pp. 154-5

⁴ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* cit. p. 6.

La causalità però comporta un aspetto più profondo e intricato del semplice nesso causa-effetto. Essa rasenta l'origine senza però chiamarla in causa, poiché sappiamo come l'origine sia sempre più vicina al mito che a una capacità di rispondere sul proprio conto. Eppure, nonostante causalità non sia assimilabile al nesso causa-effetto, essa, come dice Lacan, “zoppica”.

Anche Jacques Lacan infatti, ammette come «da sempre il problema della causa è l'imbarazzo dei filosofi»;⁵ e di come essa resti un concetto sempre lungi dall'avere una definizione precisa, sempre avvolto in quella nebbia del “non aver aggiunto nulla di nuovo”, insomma, aggiunge Lacan: «ogni volta che parliamo di causa, c'è sempre qualcosa di indefinito [...] c'è [sempre] un buco, e qualcosa che viene a oscillare nell'intervallo».⁶ La causa resta quindi un concetto-evento che ha perennemente a che fare con un buco, uno zoppicamento, un intervallo incolmabile.

E così abbiamo fatto un altro passo verso la causalità: siamo passati dalla genealogia, al nesso causa-effetto, alla causa come concetto sciolto, per giungere a quel concetto che è quasi-causa ma non proprio. Infatti, la causalità si differenzia dalla causa, a parer nostro, poiché porta con sé un surplus di attitudine investigativa.

1.3 Indagare

Ed ora si comincia ad avvicinarsi a ciò che abbiamo voluto appellare un'indagine. Qual è lo scarto tra la causa zoppicante del *Seminario XI* di Lacan e la causalità che qui vogliamo imparare a chiamare in appello, ma silenziosamente? Forse è ora di volgere lo sguardo alla materia e al processo biologico: se si guardasse la causa all'interno di tale processo si sarebbe collocati al cospetto di quel *continuum* di cui parla Nietzsche, il quale spazzerebbe via ogni teoria del nesso causa-effetto. Quello che stiamo indagando è la causalità della psicosi, ovvero di un fenomeno tutto umano, ma proviamo per un attimo a vedere cosa può dirci la nuda materia delle cose.

⁵ J. Lacan, *Il seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1965*, Torino, Einaudi 2003, p. 23.

⁶ *Ibidem*.

È di nuovo Deleuze a venirci incontro, egli scrive: «Da principio, anche soltanto per essere possibile, la vita deve mimare la materia. Una forza non sopravviverebbe se prima non prendesse a prestito il volto delle forze che la precedono e contro cui si trova a lottare»;⁷ quindi tutto ciò che è vita sta imitando il processo dell'inorganico per sopravvivere. Ecco già un modo per smentire il connubio, la mimesi, tra materialismo e organicismo: il materialismo guarda al gorgogliare vitale della materia, che scaturisce da processi tanto misteriosi, quanto, vedremo, insondabili. Prosegue Deleuze: «Possiamo così vedere come l'arte di interpretare dev'essere anche un'arte del guardare sotto le maschere, di scoprire chi si maschera e perché, a che scopo una maschera viene riplasmata e conservata».⁸ Questo frammento di testo non può non portare alla mente l'aforisma 289 di *Al di là del bene del male*: «L'eremita non crede che un filosofo [...] abbia mai espresso in libri le sue intime ed estreme opinioni [...]. Dubiterà, anzi, che un filosofo possa avere in generale “estreme e intime” opinioni, pensando invece che ci sia in lui, dietro ogni caverna, una caverna ancor più profonda – un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra d'una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni “fondazione” [...]. Ogni filosofia nasconde anche una filosofia; ogni opinione è un nascondimento, ogni parola anche una maschera».⁹

Siamo nel pieno del nostro mondo investigativo, con questo ulteriore inabissamento nietzscheano, guardare a ciò che ha da dire la nuda materia è scostarsi infatti da una supposta causa prima o verità ultima, ed è questo un modo fecondo, a nostro parere, per indagare la causalità della follia, come se essa fosse, o meglio i suoi segni, delle *evidence* cui non chiedere con gli strumenti del linguaggio, non chiedere ad una intenzionalità che le avrebbe prodotte: esse sono prove e nulla più. Bastevoli a se stesse come tracce sulla neve non riconducibili con esattezza ad una direzione, o meglio come vecchissime cicatrici sulla pelle. Sono segni molto eloquenti ma non nel modo del linguaggio o, come direbbe Lacan, dell'ordine significante; non sono nemmeno simboli poiché non rappresentano la metà

⁷ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* cit. p. 8.

⁸ *Ivi*, p. 9.

⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi 1968 e 1977 (dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, tomo II, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari), p. 201.

di altra cosa posta in un'altra dimensione, anche solo del concetto. Queste “voci” della materia sono univoche pur sdoppiandosi continuamente; sono allo scoperto del cielo pur mascherandosi di volta in volta; sono eloquenti di possibili cause e, al medesimo tempo, si attorcigliano su se stesse sincronicamente.

«Dioniso» scrive Deleuze, «è il dio della vita che non deve essere giustificata, della vita che è giusta in modo essenziale. [...] ma attenzione: essa non risolve il dolore interiorizzandolo, ma affermandolo nell'elemento della sua exteriorità».¹⁰ Eccole le nostre *evidence*, alla luce del sole, giuste, essenziali e materiche fino all'osso. Vorremo provare, oppure imparare a guardare alla causalità della follia in questo modo, e vedremo alla fine della ricerca se ci saremo riusciti. Per ora preferiamo avvicinare il mondo materiale del Reale poiché siamo certi che almeno esso “non bara”, come dice Lacan: «La nozione che il reale, per quanto delicato sia da penetrare, non possa giocarci dei brutti tiri, non ci imbroglierà deliberatamente, è, sebbene nessuno vi si soffermi nel modo più assoluto, essenziale alla costituzione del mondo della scienza».¹¹

Sebbene anche la scienza sia un discorso “teista” come direbbe Nietzsche, ad esempio nell'aforisma 110 della *Gaia Scienza*, e come ha sempre ripetuto Lacan: qui è alla scienza come relazione con la materia che vogliamo riferirci. Allo stesso modo non stiamo assimilando il Reale, così come lo intende Lacan, a questa materia della scienza, piuttosto a quella materia che “non bara” aggiunge, e “non fa apposta ad annientare i nostri esperimenti”; insomma quella materia dell'imprevedibile e dell'ineffabile.

È a queste *evidence* che vogliamo avvicinarci per procedere a ritroso nella struttura del soggetto, e non indietro nel tempo, si badi bene, alla ricerca di quegli ingranaggi trascendentali che hanno condizionato il suo direzionarsi verso i sentieri biforcuti della psicosi.

¹⁰ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* cit. p. 24.

¹¹ J. Lacan, *Il seminario Libro III. Le psicosi 1955-1956*, Torino, Einaudi 1985 e 2010, p. 75.

1.4 Sondare ciò che è dato per insondabile

Insondabile decisione dell'essere.

Questa la proposizione che ha dato avvio alla presente ricerca. Una proposizione che si colloca in un testo di Lacan intitolato, all'interno della raccolta degli *Scritti: Discorso sulla causalità psichica*. Un testo del 1946. Un testo ibrido, dove la psichiatria della sua formazione sta lasciando il posto alla psicoanalisi, ma anche dove si sentono ancora echi jaspersiani (risalenti al periodo della tesi di dottorato). Un testo tanto clinico quanto letterario, teatrale a tratti, un testo non ancora strutturalista ma sicuramente, almeno un po', esistenzialista.

Ebbene all'interno di questo testo, che prima di diventare uno degli *Scritti* era stato un discorso pronunciato alle giornate di Bonneval, organizzate dal compagno di studi di Lacan, lo psichiatra Henry Ey, all'interno di questo testo dicevamo, verso la fine della seconda parte, quasi come una *boutade*, Lacan si lascia sfuggire questa proposizione: «Credo infine che rigettando la causalità della follia in quell'insondabile decisione dell'essere [...], non faccio altro che formulare la legge del nostro divenire, com'è espressa dall'antica formula Γενοι, οτιος εσσι [Diventa ciò che sei]».¹²

Quindi insondabile diventa sinonimo di destino: come se qualcosa si stesse preparando in una sorta di calderone limbale dove chi sta rimestando la poltiglia non è dato sapersi, ma ha a che vedere con quello che sarà il soggetto ma che per ora è solo essere, ovvero brulichio inconscio.

Abbiamo affrontato quindi la natura nella materialità nelle sue *evidence* e ora un vociare indistinto e inconscio che però progetta di direzionare il soggetto verso una strada che diverrà quella della follia. Ci viene incontro Michel De Certeau che ci mostra come la scoperta freudiana (non l'inconscio ma l'uso che se ne può fare) possa configurare una nuova storia della natura, vediamo nelle sue parole:

In realtà, essa [la critica freudiana della società borghese] apre qualcosa che si potrebbe chiamare una nuova storia della "natura", e che conduce alla storicità: a) la persistenza e i residui di *irrazionale*, una forma di violenza operante all'interno della stessa teoria della scientificità; b)

¹² J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti 2 Voll*, a cura di G. Contri, Torino, Einaudi 1974 e 2022, p. 171.

una dinamica della *natura* (pulsioni, affetti, libido) strutturata sul linguaggio [...]; c) la rilevanza del *piacere* (orgiastico, festivo ecc.) che è represso da un'etica del progresso – incredibilmente ascetica – e dunque la sovversione che il principio di piacere instilla in un sistema culturale.¹³

Quindi i termini dell'inconscio freudiano, strutturati “fuori” dai soggetti, ovvero tramite l'intervento del linguaggio, nel reale della natura, producono la sovversione di un sistema culturale di credenze dato come certo.

L'inconscio è molto più naturale piuttosto che culturale, badando bene a non usare questi due termini nel solito binomio semplicista; ovvero l'inconscio ha più a che vedere con l'organicità del corpo piuttosto che con intime e romantiche irrazionalità sovrastrutturali.

L'essere di quell'insondabile decisione è già l'inconscio, l'inconscio c'è sempre sebbene sia peculiare a ciascuno e non collettivo come afferma Jung, almeno nell'ottica di Lacan e quindi della presente ricerca. Nelle stesse parole di Lacan: «L'inconscio di Freud non è affatto l'inconscio romantico della creazione immaginante. Non è il luogo delle divinità della notte. Senza dubbio non è del tutto senza rapporto con il luogo cui si volge lo sguardo di Freud – ma il fatto che Jung, relais dei termini dell'inconscio romantico, sia stato ripudiato da Freud, ci indica a sufficienza che la psicoanalisi introduce dell'altro», e poi oltre «A tutti questi inconsci, sempre più o meno affiliati a una volontà oscura considerata come primordiale, a qualcosa prima della coscienza, ciò che Freud oppone è la rivelazione che a livello dell'inconscio c'è qualcosa di omologo in tutti i punti a ciò che avviene a livello del soggetto – che c'è qualcosa che parla e funziona in modo altrettanto elaborato che a livello del conscio, che perde così quello che sembrava essere il suo privilegio».¹⁴

Coscienza non diventa quindi che un appannaggio posticcio di quella che si crede l'essenza dell'umano; come vedremo più avanti coscienza non è altro che una credenza confortevole e utile ma infima se contrapposta all'immensa compagine inconscia. È lì che *si* decide, non a livello della

¹³ M. De Certeau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri 2006, pp. 96-7.

¹⁴ J. Lacan, *Il seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* cit. pp. 25-6.

coscienza, è questo che cercheremo di affrontare nella presente ricerca e di mettere in luce, per questo Lacan può parlare di *insondabile decisione dell'essere* come luogo dove *rigettare* la causalità della follia. In verità non vorremmo restare nemmeno a questo livello così ineffabile (semplicemente perché per esso non ci sono parole), bensì cercare di sondare ciò che è dato come insondabile, per vedere se lì non si nasconda qualcosa di prossimo a quelle tracce o cicatrici che interessano il reale della materia.

Avevamo parlato nel paragrafo precedente del reale in quanto ordine che “non tira brutti scherzi”; possiamo ribadire la questione anche in queste righe, facendoci aiutare però non da Lacan bensì da Gregory Bateson, suo contemporaneo, benché tra essi non vi sia mai stato uno scambio. Scrive Bateson nel volume postumo *Dove gli angeli esitano*: «il fatto che nei grandi sistemi organizzati certe informazioni non debbono raggiungere certi punti ci consente di affermare la natura *reale* di questi sistemi, di affermare l'esistenza di un tutto di cui una comunicazione fuori luogo minaccerebbe l'integrità». ¹⁵

Potremmo allora collocare l'*insondabile decisione dell'essere* entro questa cornice, laddove vi sarebbe una sorta di “sacra” incomunicabilità: l'inconscio non ha una comunicazione diretta con la coscienza e lo stesso potrebbe essere avvenuto in questa figurazione dove una decisione inconscia ha portato il soggetto a scegliere la via della follia. La domanda che quindi giungerebbe conseguente sarebbe “perché?” ma per rispondere a un simile interrogare dovremmo lavorare con gli strumenti della coscienza e abbiamo detto essere invece una decisione avente a che fare con l'inconscio, all'interno del quale, come dirà l'ultimo Lacan “non tutto è significativo”.

1.5 Jacques Lacan

In una ricerca di questo tipo, la quale si prefigge lo scopo di indagare la causalità della follia, anzi di sondarla, poiché in questo capitolo introduttivo abbiamo messo al vaglio tutti i metodi attraverso i

¹⁵ G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Milano, Adelphi 1989, p. 205.

quali poter avere a che fare con la suddetta causalità, per giungere infine a quello della “sonda”, ovvero di uno strumento che si muove là dove non si può più vedere con gli occhi della coscienza: sondare quindi, qui ci si prefigge, ciò che è dato per insondabile.

Ebbene perché affidarsi proprio a Jacques Lacan per questo tipo di ricerca? Molti, tra filosofi, psicologi, antropologi e psicoanalisti, hanno cercato di dire come o perché (o magari entrambe) la follia scaturisce, e forse in modalità molto più esplicative di quelle lacaniane, eppure noi ci siamo rivolti a lui.

Non oblieremo alcuni tra gli altri pensatori che della follia si sono occupati, infatti li faremo dialogare, con il nostro prescelto, all’interno del terzo capitolo, ma il focus della ricerca guarda ad una teoria sulle psicosi esclusivamente lacaniana.

Il fatto è che Lacan, pur nelle sue contraddizioni costanti, porta un pensiero ricco e sempre “aperto” ovvero capace di completarsi ogni volta con la riflessione del lettore. Portiamo un esempio: abbiamo citato la proposizione che dà il titolo alla presente ricerca, quell’*insondabile decisione dell’essere*, ebbene nella pagina immediatamente precedente Lacan ricorda come avesse apposto sul muro della sua sala d’attesa la frase «Non diventa pazzo chi vuole», ovvero «Non arriva chi vuole ai rischi che avviluppano la follia».¹⁶

Come fare a mettere insieme queste due affermazioni contraddittorie? Una decisione (pur insondabile) da una parte e una totale impossibilità di decisione dall’altra?

Apparentemente Lacan ci starebbe prendendo in giro, apparentemente questi potrebbero sembrare sofismi, ma non è così, e ad una seconda o terza o quarta lettura (si sa che i testi filosofici sono sempre da rileggere) si apre un possibile escamotage per uscire dall’*impasse* nella quale si era precipitati.

Non si era preso in considerazione l’inconscio. Quell’inciampo, mancamento, fessura, quel vacillare, quella rottura e quel tratto di apertura con cui Lacan nel *Seminario XI* definisce l’inconscio freudiano: tutti i prodotti dell’inconscio appaiono secondo queste modalità d’“inceppamento”.

¹⁶ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica* cit., p. 170.

«Freud è calamitato da questi fenomeni, ed è lì che va a cercare l'inconscio, lì qualcosa d'altro domanda di realizzarsi – qualcosa che appare, certo, come intenzionale, ma di una strana temporalità».¹⁷

È tenendo conto della dimensione inconscia che le due affermazioni di Lacan possono entrare in coincidenza, una *coincidentia oppositorum* eraclitea, ma pur sempre una coincidenza. Poiché sì, non diventa pazzo chi vuole, ma chi, per sé, ha avuto l'inconscio a collaborare.

Ecco perché abbiamo scelto il pensiero, la teoria e la clinica di Jacques Lacan per affrontare un tema così spinoso come la causalità della follia, perché egli, nelle sue apparenti contraddizioni (e non solo all'interno dello stesso testo ma anche degli sviluppi successivi del suo pensiero) muove la dimensione dell'inconscio così come era stata pensata da Freud, come quell'inciampo, quella fessura che si staglia su uno sfondo di coscienza che non avrebbe più avuto il suo ambito primato.

Se si prende in considerazione la dimensione inconscia, le due proposizioni di Lacan non entrano più in collisione, bensì mostrano la stessa realtà agli occhi della coscienza e agli occhi dell'inconscio.

Non diventa pazzo chi vuole perché la causalità della follia non può risolversi nel mero volere del soggetto cosciente, c'è qualcosa di più: c'è l'inconscio che, come dimensione più ampia ma allo stesso tempo meno accessibile alla veglia dell'Io, brulica, agisce, inventa, scarta, ripete, rimuove, fa tornare ogni rimosso alla luce della superficie significante.

1.6 Sullo statuto politico del soggetto

Il secondo obiettivo della presente ricerca è provare a vedere quale tipo di statuto politico detenga il soggetto psicotico se visto e inquadrato secondo le linee che abbiamo in mente di tratteggiare. Attraversando e percorrendo a fondo il percorso genealogico compiuto da Michel Foucault, a partire dalla sua tesi di dottorato sulla *Storia della follia*, una cosa appare chiara: questo statuto è mutato drasticamente attraverso i secoli e le epoche, quello che era il folle nell'antichità non era già più lo

¹⁷ J. Lacan, *Il seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* cit. p. 26.

stesso nel Medioevo; quello che poi è diventato con la nascita dei primi asili, non è certo più quello di oggi post legge 180, con le Comunità terapeutiche e le Rems in vece degli Ospedali psichiatrici giudiziari.

Importante è sottolineare come il soggetto della psicosi resti a tutti gli effetti un soggetto, come ha sempre cercato di mostrare Lacan lungo tutto il corso del suo insegnamento: dalla formazione psichiatrica culminata con la tesi di dottorato, agli ultimissimi seminari della seconda metà degli anni Settanta, senza dimenticare la pratica della presentazione dei malati perpetrata lungo l'intero corso della sua vita.

Uno statuto politico per il soggetto psicotico è conferirgli un posto nella società e pensiamo che il modo nel quale la psicosi è delineata nel pensiero di Lacan sia una propedeutica a questo riconoscimento da parte della medesima. Senza cadere nel baratro fenomenologico della “comprensione” del malato, che renderebbe la questione troppo semplice da sbrogliare quanto illusoria, bensì ascoltando parole che “provengono da un soggetto che non è al di là del linguaggio”, sono piuttosto le sue parole ad essere, ovvero a provenire, al di là di lui.¹⁸

In opera, nella marginalizzazione della follia perpetrata nei secoli, è sicuramente il biopotere (altro concetto foucaultiano) inteso come forza impersonale agente nella società per il mantenimento di un certo standard di vita, il controllo della medesima e infine la sua sicurezza. Il biopotere, come si intende, è una trama di meccanismi che operano per l'esclusione del diverso, dell'untore di qualsivoglia pestilenza, fisica, psichica o morale; in questo modo i protagonisti della medesima società agiscono come se fosse normale una certa segregazione quando, a bene vedere, sono loro stessi manovrati dai fili invisibili e senza burattinaio del biopotere, acme della società capitalista.

Ridare luce e voce alla psicosi diventa quindi un dovere etico, laddove essa ha da una parte molto da insegnare sulla costituzione del soggetto in generale, mentre dall'altra ci mostra il bilico sul quale poggia la nostra stessa concezione di libertà e il suo, come dice Lacan “infimo fendente”.

¹⁸ Cfr. J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti cit.*, p. 570.

Capitolo 2 – Le psicosi nella clinica di Jacques Lacan

Jacques Lacan nacque a Parigi nel 1901 da una famiglia della media borghesia; nonostante gli anni del liceo (il collegio Stanislas) segnarono per lui l'ingresso nel mondo delle letture filosofiche, soprattutto di Spinoza grazie al suo professore Jean Baruzi, in seguito deciderà di seguire la via delle discipline mediche. Dopo un percorso di studi in medicina infatti, Lacan si specializzerà in psichiatria e sempre in psichiatria svolgerà il suo dottorato di ricerca. Dal maestro e professore Gaëtan Gatian de Clérambault erediterà l'abitudine alla pratica della presentazione dei malati, uguale ma opposta (perché lì erano le isteriche a fare mostra di sé) a quella operata da Charcot alla Salpêtrière e che ispirò Freud. Porterà avanti questa pratica lungo tutto il corso del suo insegnamento, anche quando avrà imboccato la strada della psicoanalisi freudiana. Durante la formazione psichiatrica scoprirà Freud e la psicoanalisi e da lì, soprattutto per riprendere alcuni concetti fondamentali come la nascita dell'io e quella del soggetto inconscio attuerà quello che viene definito il suo "ritorno a Freud". Da psicoanalista condurrà il suo Seminario di ripresa e oltrepassamento della dottrina freudiana in varie sedi: dall'ospedale *Sainte-Anne*, all'*École Normale Supérieure* fino alla facoltà di diritto della Sorbona.

Il percorso di Lacan all'interno delle istituzioni della psicoanalisi francese sarà caratterizzato da molti dissidi e conflitti: due anni dopo la discussione della tesi di dottorato, nel 1934, entrerà nella *Société Psychoanalytic de Paris* e farà la sua prima comunicazione ad un congresso dell'IPA (International Psychoanalytic Association) nel 1936 con il famoso discorso sul *Lo stadio dello specchio*, uno dei contributi più innovativi di Lacan alla teoria psicoanalitica sebbene concepito agli inizi del suo percorso. Il secondo contributo decisivo sarà invece *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, apparso nel 1938 con il titolo di *La famiglia* come articolo all'interno dell'*Encyclopédie Française*. Durante gli anni 1933-37 Lacan seguirà con grande interesse il seminario di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e questo avrà molta

influenza sul suo pensiero come su quello di molti altri “compagni di banco” incontrati in quell’occasione, come Sartre, Caillois, Klossowski, Bataille, Levinas...

Nel 1953, all’ospedale *Sainte-Anne* Lacan darà inizio al suo celebre (poiché durerà per tutta la sua vita ed è ancora in corso di pubblicazione) Seminario, cominciando con *Gli scritti tecnici di Freud*; nello stesso anno però si consumerà la prima di una serie di rotture all’interno delle scuole psicoanalitiche parigine ed egli insieme ad altri analisti lasceranno la SPP (*Société Psychoanalytic de Paris*) per fondare la *Société Française de Psychanalyse* (SFP), tentando subito di farla ammettere all’interno dell’IPA. La cosa non sarà semplice poiché a Lacan sarà contestato il fatto di svolgere delle sedute brevi e di durata variabile invece dei quarantacinque minuti canonici: questo farà sì che la SFP verrà ammessa all’interno dell’IPA ma a Lacan verrà negata la possibilità di svolgere alcuna attività didattica. Tale sentenza del 1963, ricordata come “Direttiva di Stoccolma”, farà accadere l’ennesima rottura istituzionale seguita dalla fondazione da parte di Lacan di una nuova scuola di psicoanalisi, l’*École Freudienne de Paris* (EFP), un anno dopo.

Contemporaneamente a questa nuova fondazione a Lacan verrà impedito di svolgere il suo seminario all’interno dell’ospedale *Sainte-Anne* così, su invito di Louis Althusser, lo sposterà all’*École Normale Supérieure*. Inaugurerà questo spostamento con uno dei seminari più importanti e famosi del suo cammino, ovvero l’undicesimo, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*.

Nel 1969 Lacan stabilirà la procedura della *passe*, ovvero «la sua risposta all’impasse freudiana sulla questione della fine analisi»: ¹ un’analisi ha una fine e questa sarà redatta ed esposta a tutta la scuola. Nello stesso anno Lacan cambierà nuovamente sede per il suo seminario (il direttore dell’*École Normale Supérieure* infatti lo espellerà dall’istituto) e si sposterà alla facoltà di diritto della Sorbona. Questo secondo spostamento sarà di nuovo inaugurato con un seminario molto importante, il diciassettesimo, *Il rovescio della psicoanalisi* dove Lacan introdurrà la sua teoria dei quattro discorsi.

¹ A. Di Ciacchia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Milano, Bruno Mondadori 2000, p. 225.

Verso la fine degli anni Settanta una figura di spicco della EFP si suiciderà per disaccordi con i vertici dell'organizzazione e ciò porterà alla dissoluzione della scuola. Nel 1981, lo stesso anno che vedrà la sua morte, Lacan fonda una nuova scuola, l'*École de la Cause Freudienne* (ECF), in vigore tutt'oggi.² C'è un sentiero che porterà Jacques Lacan a occuparsi di psicosi, ed esso avrà la durata di un'intera esistenza ma, a livello teoretico, sarà scandito in tappe dalla durata discontinua: sia all'interno del Seminario che dei suoi Scritti (scarni se paragonati ai quasi trent'anni di Seminario ma assai densi e fecondi) fondamentali restano le tappe, non tantissime ma essenziali per i risvolti che a esse daranno al tema, dedicate alle psicosi. Sono tappe nelle quali apparentemente Lacan contraddice il pensiero precedente, ma in realtà più che di contraddizione si potrebbe parlare di superamento con facoltà di tornare indietro; infatti sebbene i concetti degli anni Cinquanta, ad esempio, non saranno più ripresi negli anni Settanta, non cesseranno di conservare un loro valore prezioso per ogni approccio si voglia tentare col mondo della follia, nonché di farsi sentire, in un certo senso, implicitamente.

Sinteticamente potremmo “nominare” queste tappe: *sulla personalità paranoica; la causalità psichica; il Seminario III e una questione preliminare, il Sinthomo*.

2.1 Sulla personalità paranoica

La *personalità paranoica* è l'esito concettuale della tesi di dottorato, intitolata *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, che sarà discussa nel 1932 dopo un curriculum di tutto rispetto: il giovane Lacan frequenterà infatti l'ospedale *Sainte-Anne*, ancora oggi il più famoso manicomio francese, l'Infermeria speciale della prefettura di polizia di Parigi, il cui direttore al tempo era Gaëtan Gatian de Clérambault, il *Burghölzli* di Zurigo, celebre per l'operato di Eugen Bleuler e Carl Gustav Jung e infine l'ospedale *Henri Rousselle*, il più avanzato in territorio francese per la ricerca psichiatrica,³ sarà lì che porterà avanti la sua pratica di presentazione dei malati.

² Circa le notizie sulla vita di Lacan cfr. Di Ciaccia-Recalcati, *Jacques Lacan* cit. e D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari, Laterza 2003.

³ Cfr. Di Ciaccia-Recalcati, *Jacques Lacan* cit.

Nella sua tesi di dottorato in psichiatria sulla psicosi paranoica, Lacan, su una quarantina di casi che aveva osservato si concentra esclusivamente su un soggetto, denominato *Aimée*, amata.

Aimée è un caso che il giovane Lacan ha modo di osservare quasi quotidianamente per un anno e mezzo nonché l'unico che egli presenterà in maniera ufficiale e completa: si tratta di una donna di trentotto anni «affetta da un delirio sistemico di persecuzione con sfondo interpretativo, tendenze megalomane e sostrato erotomaniacale».⁴ Questa la diagnosi d'ingresso della paziente, la quale aveva attentato alla vita di una famosa attrice una sera fuori da teatro; dopo un anno e mezzo di osservazione e di colloqui (nonché due settimane di prigione), Lacan arriverà ad una sua teoria sulla paranoia, differente da tutte quelle del suo tempo poiché risentirà dell'analisi esistenziale di Jaspers e, anche se in modo ancora velato, della psicoanalisi freudiana (allora per nulla in voga a Parigi).

Echi jaspersiani si intravedono soprattutto nel focus che Lacan darà alla questione del senso: «ogni fenomeno di coscienza ha un senso, in una delle due accezioni linguistiche di questo termine: significato e orientamento».⁵ Questa enunciazione, sebbene sia volta in direzione di una concezione che oppone la causa al senso e quindi il processo scientifico (diretto a trovare ed evidenziare un deficit) allo sviluppo per cui da uno stato ne discende un altro, secondo linee di comprensione (e sappiamo come la distinzione spiegazione/comprendimento -ereditata da Dilthey e Weber- sia il caposaldo dell'analisi esistenziale di Jaspers), ebbene nonostante ciò questa frase porta già con sé qualcosa del Lacan del futuro, se così si può dire, ovvero di un analista che sebbene non creda più al senso come significato, lo può volgere nell'accezione dell'orientamento, sicuramente il sintomo ha una direzione, anche se il soggetto non la conosce.

La sua innovazione consisterà nell'affiancare la paranoia alla personalità e a una determinata fissazione ad uno stadio della vita infantile. Quella di Aimée si delinea essere una *paranoia di autopunizione* e questo grazie al fatto che Lacan riuscirà a ricostruire tutta la storia del delirio della malata affidandosi ad un concetto energetico: la *libido* freudiana, grazie alla quale potrà mostrare a

⁴ J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Torino, Einaudi 1980, p. 142.

⁵ *Ivi*, p. 229

quale stadio primigenio l'io, o meglio la libido, di Aimée si sia fissato. Difatti, grazie all'apporto offerto dalla psicoanalisi freudiana, Lacan arriverà a mostrare quali patologie (o strutture dirà poi in seguito) caratterizzino la fissazione ad un determinato stadio della vita infantile, compresa la cosiddetta "normalità".

In questo modo Lacan estirperà tutte le concezioni allora in vigore (soprattutto nella psichiatria francese e tedesca) sull'origine della paranoia arrivando ad affermare che «la nostra ricerca ci ha presentato un disturbo che non ha senso che in funzione della personalità, o se preferiamo, di un disturbo *psicogenico*»;⁶ Lacan usa volontariamente *psicogenico* invece di *psicogenetico*, proprio per rafforzare la convinzione che il disturbo psicotico anche se dovesse avere un'origine organica non potrebbe essere indipendente dalla storia vissuta dal malato e dal suo rapporto con tutto l'*Umwelt* che gli ha fatto da sfondo. A questo proposito infatti aggiunge: «Studiano questi casi da vicino, si osserva in effetti che non c'è nessun bisogno di invocare la nozione, tanto discussa in psicologia, di trasmissione ereditaria. L'anamnesi mostra sempre che l'influenza dell'ambiente si è esercitata in misura ampiamente sufficiente a spiegare la trasmissione del disturbo».⁷

Ma che cosa si intende, o meglio cosa intende Lacan con "personalità"? «È l'insieme di tendenze e predisposizioni che l'individuo manifesta nel corso della propria esistenza. Tali predisposizioni sono rivelate: dallo sviluppo biografico [...], dall'immagine che l'individuo si fa di sé e dal tipo di relazioni sociali che egli tende a stabilire».⁸ Tutti questi dati saranno poi sviluppati da Lacan nei suoi primi scritti precipuamente psicoanalitici, come *Lo stadio dello specchio* (1936) e *I complessi familiari* (1938). Resta ancora da capire come si formi questa personalità; secondo Lacan, prendendo spunto da Freud e da Abraham, attraverso una fissazione della libido ad uno degli stati che scandiscono la primissima infanzia (orale, sadico-anale, genitale...), ovvero dal blocco della stessa che non seguirebbe tutto il proprio decorso, il quale alla fine dello sviluppo porterebbe alla configurazione di un soggetto cosiddetto "normale".

⁶ *Ivi*, p. 235.

⁷ *Ivi*, p. 265.

⁸ D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan cit.*, p. 7

L'evoluzione della libido attraverso un percorso scandito da tappe determinate si caratterizza come fondamentale per la costituzione del soggetto, questa innovazione freudiana per Lacan è fondamentale perché «apporta in psicologia una nozione *energetica*, che serve da misura comune per fenomeni molto diversi. [...] la *libido*, la cui base biologica è costituita dal metabolismo dell'istinto sessuale».⁹ Libido è un concetto dell'energetica freudiana, sta alla base delle trasformazioni della pulsione sessuale riguardo, ad esempio, l'oggetto (si parla in questo caso, come nei sogni, di spostamento) o riguardo alla meta (nella sublimazione); la libido è in sintesi l'energia pulsionale, collocata in quel limite somato-psichico che Lacan in seguito denominerà *extimità*. Si può definire come l'espressione dinamica, all'interno della vita psichica, della pulsione sessuale.¹⁰

Inoltre, Lacan battezza quella di Aimée *paranoia di autopunizione* poiché il malato punendosi guarisce. Alla donna sono bastati i venti giorni di carcere e il suo delirio, nel seguente anno e mezzo, sarà pressoché scomparso poiché avendo realizzato il proprio castigo, ovvero il carcere, ella non ha più bisogno di perpetrare il proprio disegno delirante: «La "cura" di Aimée è consistita nel colpire il suo Ideale dell'Io (o Super-io) e nell'essere punita per questo suo gesto con venti giorni di prigione. Il ventesimo giorno il delirio è svanito, o si è comunque ridotto in maniera drastica, poiché la malata per un verso ha finalmente *realizzato* il proprio castigo».¹¹

Nonostante l'impianto della tesi di Lacan risentirà più dell'eco del pensiero Karl Jaspers (prodromico della *Daseisanalyse*) che di quello della psicoanalisi freudiana (entrambi autori che egli tra i primi introdurrà nel contesto psichiatrico francese, e non senza ostacoli), il concetto di libido avrà per lui un'attrazione molto forte poiché in un certo senso essa riesce a portare un costrutto puramente psichico come la personalità all'interno di dinamiche energetiche quindi materiali: «La relativa imprecisione del concetto di *libido*, sembra costituirne il valore. Esso infatti ha la stessa portata generale dei concetti di *energia* e di *materia* in fisica, e a questo titolo rappresenta la prima nozione

⁹ J. Lacan, *Della psicosi paranoica* cit., p. 237.

¹⁰ Cfr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2 tomi, Roma-Bari, Laterza 1993, pp. 320-2.

¹¹ D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan* cit., p. 10.

che permetta di intravedere l'introduzione in psicologia di *leggi di costanza* energetica, fondamento di ogni scienza». ¹²

Quindi nonostante Lacan rifiuti una lesione organica alla base del fenomeno psicotico, o meglio così ironizzi: «Indubbiamente una lesione organica dagli effetti così *sottili*, sconcerta e disarmata, e allo psichiatra non resterà che certificare la malattia formalmente», ¹³ per spostare l'attenzione invece sulla *comprensione* del malato (come insegnava Jaspers), allo stesso tempo egli riterrà di aver conferito un «carattere concreto al quadro di un tipo clinico» ¹⁴ proprio grazie ai concetti di personalità e di fissazione della libido. Quanto alla comprensione del malato e al rifiuto del materialismo meccanicistico, egli non mancherà di stupire affermando in una nota come «Senza dubbio, in base alla lettura di queste righe, alcuni ci accuseranno di intenzioni “spiritualiste”. In verità essi misconoscono la libertà garantita alla nostra tesi dalle moderne posizioni materialiste, soprattutto quelle del materialismo storico». ¹⁵ Certamente egli, all'interno dello schieramento spiegazione-comprensione aveva capito come la comprensione non fosse esclusivamente il metodo da adottare: «Comprendere, [...] attribuire il loro senso umano alle condotte che osserviamo nei nostri malati [...]». Certamente si tratta di un metodo di analisi troppo seducente in se stesso per non presentare gravi pericoli di illusioni». ¹⁶ In pratica, questo pensiero sarà il preludio al suo distacco netto nei confronti del metodo di analisi jaspersiano e al suo avvicinamento alla psicoanalisi freudiana, laddove egli si impegnerà a cercare una logica all'interno di ogni malattia mentale e a mostrare che essa non è solo da comprendere ma anche da spiegare, in sintesi il processo ha lo stesso valore dello sviluppo.

Quali saranno le conclusioni alle quali giungerà Lacan nell'esposizione di questa tesi del tutto originale sulla psicosi paranoica? Ricapitolando quanto finora enunciato Lacan scrive «La chiave del problema nosologico, prognostico e terapeutico della psicosi paranoica, va cercata in un'analisi psicologica *concreta*, che si applichi all'intero *sviluppo della personalità* del soggetto, cioè agli eventi

¹² J. Lacan, *Della psicosi paranoica* cit., p. 237.

¹³ J. Lacan, *Della psicosi paranoica* cit., p. 289.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

della sua *storia*, ai progressi della sua *coscienza*, alle sue reazioni nell'ambito *sociale*». ¹⁷ Si tratta sicuramente di una conclusione di comodo, che cerchi il più possibile di arginare eventuali dibattiti a causa delle sue posizioni non troppo ortodosse, ma è in un certo senso il massimo che Lacan potrà fare per non restare attaccato alle concezioni eminentemente organiciste e meccaniciste della psichiatria francese degli anni Trenta del Novecento. Nelle ultimissime pagine, infine, ribadisce la sua concezione originale: «*Paranoia di autopunizione e paranoia di rivendicazione* costituiscono un *gruppo specifico* di psicosi, determinate non da un meccanismo cosiddetto passionale, ma da un *arresto evolutivo della personalità* allo stadio genetico del *Super-Io*». ¹⁸ Dispiace constatare come con queste parole finali Lacan cercasse di andare contro il suo maestro Clérambault (il quale aveva delineato due quadri psichici innovativi: l'automatismo mentale e il delirio erotomaniacale), ma all'epoca ancora non avrà capito come nel peculiare meccanicismo del maestro ci fosse una delle chiavi per l'organizzazione psichica psicotica che egli elaborerà nella sua clinica psicoanalitica. Sebbene Lacan fosse allora uno psichiatra era, come si nota dalle conclusioni alla sua tesi, senz'altro uno psichiatra *sui generis*; la sua tesi infatti rifonderà del tutto il modo di concepire la paranoia e colleghi come Tosquelles si orienteranno sul caso Aimée per mettere a punto terapie per il trattamento degli psicotici; a Tosquelles infine si ispirerà Franco Basaglia.

2.1.1 Lo stadio dello specchio

Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io è un testo del 1949 che riprende la prima comunicazione che Lacan, a quattro anni dalla discussione della tesi, farà al Congresso internazionale dell'IPA (International Psychoanalytic Association), laddove sarà bruscamente interrotto da Ernst Jones per mancanza di tempo. Lo scritto di questa comunicazione andrà perduto ma i capisaldi resteranno invariati anche a tredici anni di distanza.

¹⁷ *Ivi*, p. 325.

¹⁸ *Ivi*, p. 328.

Di cosa si tratta? Lo stadio dello specchio è una fase della primissima infanzia, si colloca tra i sei e i diciotto mesi di vita, ed è caratterizzata dal riconoscimento da parte del bambino della propria immagine speculare, al che egli *giubila*: l'immagine ha quindi qui un potente potere morfogeno, ha la capacità di formare l'identità dell'individuo, in particolare il suo *Io*.

Tutto nasce da qui per Lacan: l'Io dello specchio non è il soggetto, ed è proprio per andare contro alla deriva freudiana attuata con la Psicologia dell'Io (promossa soprattutto negli Stati Uniti dalla figlia di Freud, Anna) che tentava di rafforzare con ogni mezzo questa istanza immaginaria che Lacan intenderà fare ritorno a Freud, per mostrare come già nei suoi testi sia evidente che l'Io è un prodotto mentre il soggetto è altro da questa compagine illusoria.

Ma procediamo per tappe: attraverso la teoria freudiana dell'identificazione Lacan mostrerà come l'infante, capace di percepirsi unicamente come un corpo in frammenti (*corps morcelé*) davanti allo specchio scopra quella unità di cui non è assolutamente portatore, lo specchio lo convince, si potrebbe dire, di essere un intero ma questo intero non è altro che un'immagine, un'immagine appunto speculare. L'Io nasce così come derivato da un'immagine e per questo si caratterizza da una conformazione del tutto immaginaria; tale immagine però arriva troppo presto perché il bambino possa rendersi conto dell'inganno, l'essere umano infatti, dirà Lacan, è affetto da questa *prematurazione* che lo getta già da subito in una situazione che egli non è in grado di riconoscere.

«Basta comprendere lo stadio dello specchio *come una identificazione* nel pieno senso che l'analisi dà a questo termine: cioè come la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine – la cui predestinazione a questo effetto di fase è già indicata dall'uso, nella teoria, dell'antico termine di *imago*»:¹⁹ l'*imago* è una forma particolarissima di *Gestalt* per l'infante, un'esteriorità a cui il bambino si identifica ciecamente e senza scampo e che lo terrà intrappolato lungo un sentieri di identificazioni successive che di questa prima immagine speculare e narcisistica risentiranno; prosegue Lacan: «Questa *Gestalt* [...] simbolizza la permanenza mentale dell'*io* e al tempo stesso ne

¹⁹ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti 2 voll*, Torino, Einaudi 1974 e 2002, p. 88.

prefigura la destinazione alienante; ed è anche gravida delle corrispondenze che uniscono l'*io* con la statua in cui l'uomo si proietta, con i fantasmi che lo dominano, ed infine con l'automa in cui tende a compiersi in un ambiguo rapporto il mondo di sua fabbricazione».²⁰ In pratica l'essere umano, il suo *io* sin da questa primissima tappa si vedrà gettato in un mondo di *doppi* che non faranno altro che alienarlo sempre più da sé. Così si spiega la totale avversione di Lacan verso una *ego psychology* volta a rafforzare questa istanza immaginaria e alienante.

In sintesi, con le parole di Lacan: «lo *stadio dello specchio* è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che per il soggetto, preso nell'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, - ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale».²¹ In queste parole vi è tutto il destino del soggetto nel suo credersi l'*io* che lo aliena da quando era un *infans* provvisto solo di un corpo in frammenti.

2.1.2 I complessi familiari

I complessi familiari nella formazione dell'individuo è la rititolazione di un saggio che Lacan pubblicherà nel 1938 all'interno dell'*Encyclopédie Française* nominandolo *La famiglia*.

Il focus di questo scritto è quello di «far arretrare nel tempo il conflitto tra l'Io e il suo doppio idealizzato, rispetto a quanto immaginato da Freud. In altri termini, bisogna rifondare tutto l'impianto teorico psicoanalitico»;²² e per farlo Lacan introduce tre “complessi” mutuando il termine da Freud, applicabili ad ogni bambino occidentale. Questi riguardano le tre *imago* principali che affastellano la famiglia tipo, ovvero la madre, il padre, i fratelli o sorelle, e portano i nomi di *complesso di svezzamento*, *complesso di Edipo* e *complesso di intrusione*.

²⁰ *Ivi*, p. 89.

²¹ *Ivi*, p. 91.

²² D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan* cit., p. 20.

Ci sono molti punti in comune tra questo scritto molto corposo e quello sullo stadio dello specchio, anzi questo chiarisce certi punti oscuri di quello. Innanzitutto, il *complesso di svezzamento*: esso riguarda la madre e non tanto il momento dello svezzamento vero e proprio, bensì quello della nascita come separazione dall'unità con il corpo materno. Il bambino vede nel distacco dalla madre sorgere l'angoscia del corpo in frammenti (quell'angoscia che l'immagine speculare saprà placare a costo di alienarlo nelle identificazioni immaginarie).

Il *complesso di intrusione*: questo concerne l'ingresso di un fratello o di una sorella, l'immagine speculare è infatti presto sostituita con l'immagine del simile o del doppio che sembra ripercorrere le tappe vissute dallo stesso infante, tanto da placargli l'angoscia del corpo in frammenti nel vedere il fratello/sorella al seno della madre, ma insieme provocandogli il "dramma della gelosia". Come si può notare, in Lacan ogni tappa si raggiunge a prezzo di qualcos'altro. In questo complesso si vedono molte similitudini con il caso Aimée, infatti la donna nel colpire l'attrice famosa voleva colpire il proprio ideale speculare che in passato era stato rappresentato dalla sorella maggiore, per lei simbolo di tutto ciò che avrebbe dovuto essere: «Le connessioni della paranoia con il complesso fraterno si manifestano nella frequenza dei temi di filiazione, di usurpazione, di spoliatura, così come la sua struttura narcisistica si rivela nei temi più paranoidi dell'intrusione, dell'influenza, dello sdoppiamento, del doppio e di tutte le trasmutazioni deliranti del corpo».²³

Infine, il *complesso di Edipo*: a differenza di Freud, Lacan elabora una soluzione alternativa al mito di amore per la madre e rivalità col padre, anche perché questo non saprebbe tenere conto della femminilità se non a costo di forzature. Ciò a cui si trova dinanzi il bambino è il timore a causa dell'interdizione paterna a fondersi con la madre dell'antico *corps morcelé*, e grazie all'introiezione di tale divieto il padre si trasforma in un ideale al quale il soggetto può solo approssimarsi. Per questo la fase edipica è necessaria per l'ingresso nel mondo adulto, poiché tramite questa approssimazione

²³ J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, in *Altri scritti*, Torino, Einaudi 2013, p. 45.

il bambino e poi il giovane uomo non rimane attaccato in maniera fusionale a nessuna al susseguirsi delle innumerevoli identificazioni immaginarie.

È necessario tenere a mente questa funzione del padre poiché anche quando Lacan l'avrà tradotta nell'ordine simbolico essa manterrà un ruolo predominante, pur trattandosi non tanto di un padre in carne e ossa ma di una funzione linguistica.

Alla fine di questo testo, ecco l'aspetto che più ci interessa, Lacan parla delle nevrosi e delle psicosi familiari; per quanto riguarda le psicosi egli parla di un "determinismo endogeno" e in particolare di una "tara" o "deficienza della libido" la quale causerebbe una «stagnazione della sublimazione in cui noi vediamo l'essenza della psicosi»,²⁴ inoltre «una disposizione "a vaso chiuso" del gruppo familiare tende a intensificare gli effetti di sommazione specifici della trasmissione dell'ideale dell'io, come abbiamo indicato nella nostra analisi dell'Edipo; ma mentre lì esso si esercita normalmente in senso selettivo, i suoi effetti agiscono invece qui in un senso degenerativo».²⁵

La disposizione, come la chiama Lacan, "a vaso chiuso" degli elementi familiari, è quella che favorisce il "delirio a due" nel quale due figure, di solito madre e figlia, abitano «un gruppo familiare che chiameremo decomplesato, laddove ha il suo massimo effetto quell'isolamento sociale a cui esso è propizio, vale a dire nella "coppia psicologica"».²⁶ Coppie psicologiche si troveranno spesso negli scritti di Lacan dedicati alle psicosi e mostrano proprio un doppio speculare dove l'Edipo non riesce a insinuarsi e a staccare l'attaccamento fusionale e immaginario.

2.1.3 Nascita dell'Io

Abbiamo visto nello *Stadio dello specchio* come l'Io abbia una conformazione totalmente immaginaria e che non abbia nulla a che fare con il soggetto. L'Io è ciò che "mi credo di essere" si potrebbe dire, ma che non sono. Appare chiaro ora come la paranoia sia legata alla personalità, dal momento che il soggetto si crede altro da quello che è e agisce convinto di ciò; un po' come se il

²⁴ *Ivi*, p. 67.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 68.

paranoico, Aimée ad esempio, si credesse un po' di più un *Io* di quanto faccia già un individuo normale, per questo Lacan poi dirà che “la personalità è la paranoia”.

Nei primi seminari del suo insegnamento, dedicati a *Gli scritti tecnici di Freud* e al *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicoanalitica*, Lacan metterà bene a fuoco la questione, arrivando qua e là a conclusioni che, come al suo solito, avranno tutta l'aria della *boutade* pur essendo in sostanza nient'altro che esatte per il contornamento della questione.

Nei confronti della *ego-psychology* ad esempio, all'interno del suo primo seminario Lacan scrive: «al contrario, tutto il progresso di questa psicologia dell'io si può riassumere nei seguenti termini: l'io è strutturato come un sintomo. Non è altro che un sintomo privilegiato all'interno del soggetto. È il sintomo umano per eccellenza, la malattia mentale dell'uomo».²⁷ Cosa significa? Che l'Io è un prodotto immaginario peculiare all'essere umano, l'animale non si crede quell'Io che non è, ad esempio, l'animale vive perso all'interno del suo *Umwelt*. Inoltre, l'essere umano «vede la propria forma realizzata, totale, il miraggio di se stesso, unicamente fuori di sé»,²⁸ se non fosse la superficie riflettente, ovvero la capacità prematura dell'uomo di scorgere un fuori relazionale oltre al proprio mondo intimo, egli saprebbe concepirsi solo come corpo in frammenti e non potrebbe accedere alla dimensione dell'identificazione narcisistica preludio di tutte le altre identificazioni compresa quella approssimativa della fase edipica.

Tutte le identificazioni, stratificandosi, inoltre, rendono l'Io «un oggetto simile a una cipolla, si potrebbe pelarlo e si troverebbero le identificazioni successive che l'hanno costituito»;²⁹ si badi però, e Lacan ci tiene a precisarlo, al cuore dell'oggetto-cipolla non vi è un Io autentico, questa sarebbe una ricerca del tutto vana: l'Io nasce come identificazione speculare, non prima, anche se, come vedremo esso si configura grazie a un terreno fertile peculiare solo ed esclusivamente all'essere

²⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, Torino, Einaudi 1978 e 2014, p. 20.

²⁸ *Ivi*, p. 166.

²⁹ *Ivi*, p. 203.

umano. Quindi occorre tenere bene a mente come l'ego sia «una funzione immaginaria»³⁰ e null'altro, proprio per questa ragione non può confondersi col soggetto.

«La nascita dell'io, la sua *identificazione*, coincide con la nascita della “coscienza”, e la nascita della coscienza coincide a sua volta con la nascita dell'autocoscienza»,³¹ commenta Davide Tarizzo, facendo sorgere di primo acchito la domanda: se l'io è la coscienza e l'io è una mera funzione immaginaria, allora il soggetto cos'è? Ed è qui che entra in gioco tutto lo scopo vero e proprio del ritorno a Freud operato da Lacan: il soggetto è l'inconscio. E l'Io è subordinato a questo soggetto inconscio, lo dimostrano i sogni, i lapsus, gli atti mancati e soprattutto i sintomi; essi sono tutte formazioni che appartengono a un campo sul quale l'Io non ha potere alcuno.

L'assimilazione dell'ego con la coscienza presenta però importanti conseguenze, come sottolinea Davide Tarizzo: prima di tutto il soggetto, essendo riconducibile all'inconscio, verrebbe a configurarsi come «il lato buio, invisibile della riflessione speculare»,³² anche se Lacan preciserà in *La psicoanalisi e il suo insegnamento* come «l'inconscio [...] non è tanto profondo quando piuttosto inaccessibile all'approfondimento cosciente»,³³ quindi questo buio non è un fondo interiore come si potrebbe pensare, più precisamente ciò che non si è presentato alla coscienza durante la formazione immaginaria dell'Io. Una seconda conseguenza evidenziata da Tarizzo, e molto importante per il nostro studio, mostra come, se l'Io è sinonimo di coscienza, e può essere rappresentato come l'*imago* speculare, allora questa immagine *materializza* la coscienza stessa, ovvero se la coscienza è una pura immagine, essa è materiale.³⁴

³⁰ *Ivi*, p. 229.

³¹ D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan* cit., p. 17.

³² *Ibidem*.

³³ J. Lacan, *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in *Scritti*, cit. p. 429.

³⁴ Cfr. D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan* cit., p. 17.

2.1.4 Nascita del soggetto

«Se la psicoanalisi deve costituirsi come scienza dell'inconscio conviene partire dal fatto che l'inconscio è strutturato come un linguaggio».³⁵ La tesi dell'inconscio strutturato come un linguaggio è sicuramente ciò che più viene ricordato in merito all'insegnamento di Lacan, ma cosa significa un'affermazione simile? Innanzitutto, come ricordato in precedenza, l'inconscio non è il luogo buio e profondo dove regna l'irrazionale e il caos, esso ha una sua logica che però all'Io cosciente sfugge poiché questa logica lo precede. Infatti, a partire dagli anni Cinquanta, Lacan passerà dalla supremazia dell'immagine e del suo potere morfogeno (la tesi dello *Stadio dello specchio*) alla supremazia del significante il quale, a livello topico, precederebbe la stessa dimensione alienante dello stadio speculare. Influenzato dallo strutturalismo e da personaggi come Lévi-Strauss, Jakobson e De Saussure, Lacan farà proprie le leggi strutturaliste per narrare il funzionamento dell'inconscio. Il significante per Lacan predomina sul significato, anzi lo produce, così il significante appartiene all'ordine simbolico, che è quello del linguaggio, mentre il significato non rappresenta altro che un'istanza immaginaria, come le identificazioni speculari. Questo ribaltamento dello schema saussuriano porta a rendere chiara l'espressione citata in esergo: l'inconscio funziona con la logica dei significanti, ovvero tramite metafore e metonimie, e non mediante la riconduzione ad un significato. Metafore e metonimie non ricalcano altro che la condensazione e lo spostamento citato da Freud ne *L'interpretazione dei sogni*.

La dimensione del significante quindi, essenza stessa dell'essere umano, è anch'essa un'istante alienante per il soggetto poiché lo scaraventa nel mondo dell'Altro, che è il regime dei significanti, i quali opereranno poi per simbolizzare le identificazioni immaginarie causate dall'*imago* speculare. Senza linguaggio non ci sarebbe inconscio, potrebbe dire ma, sarebbe anche più preciso affermare che senza linguaggio alfabetico non ci sarebbe inconscio, poiché l'alfabeto, trattandosi di un linguaggio di puri segni astratti, possiede più di altri sistemi linguistici, un potere alienante.

³⁵ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Torino, Einaudi 1979, p. 207.

Inoltre l'inconscio, non solo non rappresenta la profondità dell'animo umano, non è nemmeno collocabile in una supposta interiorità: Lacan dirà infatti che "inconscio è là fuori" ovvero si costituisce e si realizza nello scambio simbolico con l'Altro e dipende dalla materialità storico sociale del significante.

All'interno del *Seminario XI* sui *Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan introduce un altro elemento cardine del suo pensiero e del suo ritorno a Freud: il soggetto, oltre a nascere e costituirsi come soggetto dell'inconscio, è anche un soggetto diviso ($\$$), questa divisione è tale a causa del significante, ovvero il soggetto nasce diviso a causa e per opera del significante. Verrebbe a questo punto da chiedersi, anche se non è questo il luogo, che tipo di soggetto produce, ha prodotto o produrrebbe un tipo del tutto differente di linguaggio non alfabetico. Forse proprio per questa ragione Lacan, a cominciare dal *Seminario XVII* sul *Rovescio della psicoanalisi*, si occuperà di scrittura cinese e successivamente di nodi, proprio per emanciparsi da quel tipo di "tara" rappresentata dal significante (alfabetico).

L'alienazione, in Lacan, è l'operazione che produce il soggetto diviso in quanto marcato dal significante; ma vi è una seconda operazione, introdotta sempre all'interno del *Seminario XI*, questa è la separazione, ovvero come il soggetto, tramite una sorta di figurata spinta di reni, si stacca dal significante ed emerge come conformazione singolare, ebbene il segno grafico di questa emergenza singolare del soggetto è *a*: «Grazie alla funzione dell'oggetto *a*, il soggetto si separa, cessa di esser legato alla vacillazione dell'essere, al senso che costituisce l'essenziale dell'alienazione».³⁶ Successivamente Lacan chiamerà questo oggetto l'*oggetto causa del desiderio* poiché all'insaputa del soggetto lo spinge a desiderare sempre determinati oggetti.

Questi due paragrafi sulla nascita dell'Io e su quella del Soggetto sono essenziali per comprendere le questioni della personalità e quelle sulla struttura del soggetto psicotico che affronteremo da qui in poi.

³⁶ *Ivi*, p. 261.

2.1.5 Sulla presentazione dei malati

La presentazione dei malati, citata all'inizio di questo capitolo, è una pratica che Lacan porterà avanti lungo tutto il corso della sua carriera, da psichiatra all'inizio, da psicoanalista poi. Erediterà questa prassi da colui che solo più tardi riconoscerà essere stato il suo "unico maestro in psichiatria": troppo ostile all'organicismo e vicino alle tesi jaspersiane della comprensione, non poteva apprezzarne la portata quando egli lo guidava all'Infermeria speciale della Prefettura di Parigi, stiamo parlando infatti di Gaëtan Gatian de Clérambault.

La presentazione dei malati rappresenta un'esperienza che così descrive Jacques-Alain Miller: «un uomo, un malato, infortunato, vi incontra, senza saperlo, una figura del suo destino; un'ora, due ore durante le quali sarà ascoltato, serrato dalle domande, sondato, manovrato, misurato e, infine, le poche parole che usciranno dalla bocca di Lacan peseranno gravemente, ognuno lo sente, nella bilancia della sua sorte»,³⁷ e all'interno della quale Lacan «non professa alcun insegnamento».³⁸

In sostanza si tratta di qualcosa di diverso dal suo insegnamento seminariale, qui vi è il puro reale della clinica senza il "sapere", senza comprensione, anzi «uno degli insegnamenti di questa presentazione così screditata»³⁹ è appunto che c'è una follia della comprensione e che, occorrendo, la follia è follia della comprensione, follia della comunicazione. Per comprenderlo, per comunicare con lui, lo psicotico ha le sue voci e gli bastano. Lacan, invece, non comprende niente».⁴⁰ Siamo lontani dalle istanze della comprensione, appena avrà abbracciato la psicoanalisi freudiana Lacan capirà che quella della comprensione non era che un'illusione più folle della stessa follia. Non c'è nulla da

³⁷ J.-A. Miller, *Gli insegnamenti della presentazione dei malati*, in *La conversazione di Arcachon. Casi rari: gli inclassificabili della clinica*, Roma, Astrolabio 1999, p. 229.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Screditata poiché di essa si diceva: «non sapete che questa presentazione è uno degli esercizi più tradizionali della medicina; non vedete che si tratta di una dissezione pubblica della realtà mentale, che il maestro dimostra il suo *savoir-faire* esclusivamente a beneficio dell'uditorio di cui voi esemplificate la condiscendenza, e fa questo a prezzo di oggettivare il malato...» in J.-A. Miller, *Gli insegnamenti della presentazione dei malati* cit., p. 232.

⁴⁰ *Ivi*, p. 233.

comprendere, solo da osservare, osservarne il funzionamento e al massimo tentare di condurne l'andamento attraverso la parola, o meglio, il significante.

L'uditorio stesso durante queste presentazioni tende a sentirsi spiazzato, racconta sempre Miller: «l'uditorio attende la diagnosi [...]. Ma l'uditorio è sempre deluso nella sua attesa: il fatto è che, in questa presentazione, l'interrogante, l'esperto [...] predilige l'effetto zen. [...] Per Lacan non c'è sentenza più irrimediabile di quella di dire: “Ma è normale!”. Così, anche quando il quadro clinico si manifesta privo di ambiguità [...] qualche cosa, relativa al senso, resta sospesa».⁴¹

Non si tratta di estrarre una diagnosi dal cilindro magico, la diagnosi, se si è del mestiere, può essere anche del tutto palese, ma Lacan non la pronuncerà proprio per non far cadere nell'inganno della comprensione: «Ciò che il malato diceva ci faceva enigma e ci attendevamo che l'enigma fosse decifrato. Ed ecco che anche il deciframento fa, a sua volta, enigma e domanda di essere decifrato. E forse non può esserlo meglio, se è vero che non c'è metalinguaggio, se non tramite l'enigma stesso».⁴² Attraverso queste parole, seppur capaci di mostrare esattamente quello che accade di reale durante le presentazioni dei malati, si sconfina nell'ultimo pensiero di Lacan, che affronteremo dopo; per ora basta tenere a mente come tutto nasca dal concetto di *comprensione* e da come esso sia stato sondato fino a coglierne al cuore un che di insensato nonché impossibile. Non si tratta di comprendere quando si ha a che fare con la psicosi.

2.2 Causalità psichica

2.2.1 Dei nostri antecedenti

Gaëtan Gatian de Clérambault era uno psichiatra del tutto *sui generis* la cui capacità germinativa di “nuovo” gli farà calzare a pennello l'appellativo di “geniale”. Purtroppo Lacan non lo riconoscerà che a posteriori, *après-coup*⁴³, quando egli avrà già compiuto il suicidio. Il fatto è che il giovane

⁴¹ *Ivi*, p. 230.

⁴² *Ivi*, p. 231.

⁴³ *Après-coup* è il termine con il quale Lacan decide di tradurre la *Nachträglichkeit* freudiana.

Lacan vorrà a tal punto emanciparsi dalla psichiatria francese di stampo organicista, per rivolgersi verso le istanze della comprensione di matrice jaspersiana, che non saprà vedere in quella figura che lo affiancava da direttore all'Infermeria speciale della Prefettura di Parigi, il suo vero anticipatore nel modo di leggere la struttura di un soggetto. Sarà infatti proprio grazie a Clérambault se il suo ritorno a Freud si paleserà così proficuo, ma appunto egli se ne accorse tardi e tra i due un vero e proprio sodalizio non si diede mai.

Eppure, forse proprio a causa di quello che non accadde e del rimpianto per un rapporto che avrebbe potuto consolidarsi, Lacan nello scritto *Dei nostri antecedenti*, scrive la famosa frase nella quale appella Clérambault «nostro unico maestro in psichiatria»,⁴⁴ aggiungendo poi, che «il suo *automatismo mentale*, con la sua ideologia meccanicistica da metafora, sicuramente criticabile, ci sembra nella sua presa sul testo soggettivo, più vicina a ciò che si può costruire con un'analisi strutturale che non qualsiasi sforzo clinico della psichiatria francese».⁴⁵

Inoltre, e non dubitiamo certo di ciò, come mostreremo a breve, Lacan afferma come «Singolarmente, ma necessariamente crediamo, ne siamo stati portati a Freud»,⁴⁶ ovvero che è stata proprio la clinica e le intuizioni di Clérambault che avrebbero condotto, a sua insaputa allora, il giovane Lacan verso la sua peculiare rilettura di Freud.

Clérambault non scrisse molto, si dedicò principalmente alla trasmissione orale, ad esempio attraverso le presentazioni dei malati (riprese, come abbiamo visto, anch'esse da Lacan). I suoi testi principali da ricordare restano: *L'automatismo mentale*, *Le psicosi passionali* e l'originalissimo *Passione erotica per le stoffe nella donna*, redatti tra gli anni Dieci e gli anni Venti del secolo scorso. I primi decenni del Novecento rappresentarono in tutta Europa in periodo cruciale per la psichiatria: si cominciano a varare diverse legislazioni in ambito psichiatrico e viene messo in crisi tutto l'impianto nosografico edificato durante il secolo precedente. All'interno di questo contesto Clérambault si trova inoltre ad essere un osservatore del tutto peculiare, il suo punto di vista non è

⁴⁴ J. Lacan, *Dei nostri antecedenti*, in *Scritti*, cit., p. 61.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 62.

infatti il manicomio, dove il malato raggiunge una certa stabilità, bensì il luogo dell'urgenza, l'Infermeria speciale della Prefettura di Parigi, dove il folle arrivava in un momento di crisi acuta; in tale situazione così delicata Clérambault sapeva «redigere un “Certificato”, che condensava un sapere sulla struttura del soggetto, capace di fondare in modo ammirevole la prognosi richiesta».⁴⁷

Infatti, per lo psichiatra francese «l'elemento specifico della psicosi non sono le statue del delirio, ma il piedistallo dell'esordio [...] de Clérambault è attento all'elemento della pericolosità e perciò ha bisogno di distinguere l'episodio attuale, la crisi – contingente e per lo più autorisolutiva [come nel caso Aimée] – dalla prognosi, per la quale si deve andare alla ricerca del *primum movens*».⁴⁸

Si è detto “struttura”: Clérambault, pur essendo (almeno apparentemente) uno strenuo organicista, «nascondeva una passione teorica per la ricerca di modelli e ragioni strutturali. L'involucro formale del sintomo doveva rivelare le sue invariabili di struttura».⁴⁹

Tale struttura sarà evidentemente ereditata da Lacan, sebbene al di fuori di un organicismo; ma quello di Clérambault non era un meccanicismo come tutti gli altri, egli sapeva essere *sui generis* in ogni sapere teorico che abbracciava, infatti, scrive a tal proposito Carlo Viganò: «Il suo meccanicismo, superando ogni tendenza ad oggettivare i comportamenti o gli affetti, prepara la filigrana, o la topologia, di quello che Lacan indicherà come il soggetto, il testimone di una mancanza strutturale nella rete dei significanti».⁵⁰

Jacques-Alain Miller, ricostruendo il pensiero di Clérambault in riferimento all'eredità avuta su Lacan afferma come per abbreviare la sua sindrome dell'automatismo mentale, si possa usare la sola lettera S e che questa S «è posta come la forma iniziale di ogni psicosi»,⁵¹ tanto che può rappresentare anche, con una necessaria ma eloquente forzatura, «l'iniziale del termine struttura».⁵²

⁴⁷ C. Viganò, *Psichiatria non psichiatria. La follia nella società che cambia*, Roma, Borla 2009, p. 74.

⁴⁸ *Ivi*, p. 77.

⁴⁹ *Ivi*, p. 74.

⁵⁰ *Ivi*, p. 80.

⁵¹ J.-A. Miller, *Gli insegnamenti della presentazione dei malati* cit., p. 235.

⁵² *Ivi*, p. 236.

Inoltre, Miller intuisce come il meccanicismo di Clérambault non sia che un meccanicismo metaforico:

«(cosa che non era stata percepita da Lacan nel 1932 [anno della tesi], a causa della sua propensione verso la “psicogenia”. [...] In una parola, se Clérambault ha reso meccanico il suo automatismo è stato per conservarne l'autonomia, lasciando a Lacan il compito di scoprirvi il simbolico – un simbolico che, per il fatto di non essere quello di Jung, ha ben cercato la sua articolazione in un meccanismo [...]. Lo ha reso neutro e primitivo, istituendolo come significante strutturale».

Anche Viganò mette in evidenza questa caratteristica, laddove l'organicismo si trasforma, nel passaggio a Lacan in clinica del significante: «Si tratta di un elemento materiale, concreto [...] che de Clérambault conserva nell'allegoria tossico-neurologica, e che Lacan isola come significante».⁵³

In sostanza, attraverso queste testimonianze, è evidente notare come l'influenza di Clérambault su Lacan sia stata più che accessoria: dallo psichiatra francese, a suo tempo ripudiato, egli prenderà tutti gli aspetti più sottili, più innovativi e a tratti stravaganti della sua teoria e della sua clinica, e con questi bagagli compirà il suo ritorno a Freud, lo ammette egli stesso ne *I nostri antecedenti*. Un ritorno a Freud mediato dall'originalità di Clérambault è la risposta all'originalità senza pari di Lacan.

Un'altra caratteristica di rilievo della clinica di Clérambault che Lacan erediterà è l'assenza di deficit nella psicosi. La psichiatria francese degli anni Trenta era estremamente organicista e stupisce che Clérambault appartenendo a questo mondo aderì ad un'istanza che era più incline alla psichiatria tedesca, a Bleuer, a Jasper. Eppure, nel suo organicismo tutto peculiare, sebbene le psicosi avesse un'origine organica, in esse non vi era alcun deficit, piuttosto: «l'automatismo mentale dimostra che la psicosi non è un fenomeno di deficit, ma una struttura soggettiva. [...] Il delirio è secondario a

⁵³ C. Viganò, *Psichiatria non psichiatria*, cit., p. 82.

questa “realità psichica” dell’automatismo [...], un tentativo di adattarsi allo scatenamento psicotico, le cui forme dipendono interamente dalle circostanze esterne e dalle caratteristiche soggettive».⁵⁴

Anche l’erotomania viene totalmente rivista dallo psichiatra francese: nessuna sublimazione alla base del fenomeno, nessun platonismo, invece: «la significazione del discorso amoroso viene colta nel reale come un messaggio proveniente dall’Altro, come la parola nell’allucinazione».⁵⁵

Siamo effettivamente dinnanzi a un meccanicismo, ad un organicismo del tutto singolari, unici nella psichiatria dell’epoca e forse anche in quelle successive, si tratta, come precisa Viganò, non di un partito preso preclinico, bensì di «un modo per far aderire la ricerca clinica allo spirito scientifico, ritrovato nel rigore logico dello stile di osservazione e di scrittura. [...] I quadri della patologia non si costruiscono sull’ipotesi aprioristica di una causa formale, ma sullo studio della struttura interna del fenomeno. La causa organica prelude all’“organo incorporeo” della libido».⁵⁶

Infine, ma non per importanza, la passione dello psichiatra francese per i drappeggi e le loro pieghe ha dato sicuramente adito alle introduzioni di Lacan, nella sua clinica, di sempre maggiori elementi topologici, fino ad arrivare con lo studio dei nodi ad una topologia totale della materia inconscia.

Negli anni Dieci, Clérambault soggiorna diverse volte in Marocco e lì si dedica allo studio del drappeggio e alla classificazione degli abiti drappeggiati, testimonianza ne sono svariate fotografie, in conclusione al suo reportage egli «si mostra preoccupato del progressivo degradarsi delle tradizioni, ciò gli fa temere una rapida scomparsa dei costumi oggetto delle sue indagini».⁵⁷

Questi studi sono il preludio al suo testo sulla *Passione erotica per le stoffe nella donna*, dove tratta di tre casi di *passione erotica per la seta* inseriti all’interno di quadri clinici con caratteristiche patologiche differenti. Sono pazienti iperestesiche nei confronti del contatto con quel tipo di tessuto estremamente liscio e delicato che è la seta, anche sotto forma di velluto; e nei confronti di tali contatti vi sono forti ripercussioni sessuali.

⁵⁴ *Ivi*, p. 74.

⁵⁵ *Ivi*, p. 75.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ A. Castoldi, *Clérambault stoffe e manichini*, Bergamo, Moretti e Vitali 1994, p. 73.

Ma non è solo il drappeggio e la passione della seta nella donna a interessare lo psichiatra francese, all'interno di questo discorso gioca un ruolo principe la funzione della *piega*: «Clérambault ci segnala con non minor evidenza il ruolo delle pieghe, all'interno del discorso sulle stoffe, sia pure più in connessione alla loro qualità, ma in base al drappeggio [...]. Egli teorizza una classificazione dei vestiti in base all'articolazione delle pieghe, cioè in base al loro rapporto con un corpo [...] essi lo mascherano e lo negano, proponendosi come elementi dotati di vita propria».⁵⁸

La piega è un elemento centralissimo per la topologia, dal momento che permette alla superficie di modificarsi e di passare dalla superficie interna a quella esterna senza fratture o stacchi, e infatti: «non è difficile scorgere un parallelismo tra le pieghe di un tessuto e le forme morbose. In entrambi i casi si tratta di individuare l'elemento nucleare, differenziale [il *primum movens*] all'interno di un *continuum* di variazioni».⁵⁹ Impossibile non notare congiunture significative tra queste istanze e la banda di Möbius utilizzata da Lacan. Sicuramente quindi, l'opzione, la direzione topologica, potremmo dire, che ha interessato sempre più e sempre con maggior insistenza l'insegnamento di Lacan è senz'altro anch'essa un retaggio del suo geniale e a tratti bizzarro “unico maestro in psichiatria”.

2.2.2 Il discorso sulla causalità psichica

Il discorso di Bonneval, ribattezzato all'interno degli *Scritti: Discorso sulla causalità psichica*, è un punto insieme di partenza e di approdo per la nostra ricerca. Si tratta di un testo del 1946, ben quattordici anni dopo la discussione della tesi sul caso Aimée. Come puntualizza lo stesso Lacan in esergo: «Queste righe sono state pronunciate il 28 settembre 1946 come relazione alle giornate psichiatriche di Bonneval. Henry Ey aveva messo all'ordine del giorno di questi incontri il tema “La Psicogenesi”».⁶⁰

⁵⁸ *Ivi*, p. 74.

⁵⁹ C. Viganò, *Psichiatria non psichiatria*, cit., p. 78.

⁶⁰ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti* cit., p. 145.

Occorre adesso fare un passo indietro: chi era Henry Ey? Si tratta del compagno più fidato di Lacan durante gli anni di studio in psichiatria, insieme si erano opposti all'organicismo di Clérambault e successivamente Ey che restò psichiatra e non abbracciò la psicoanalisi, tentò con un sistema da lui coniato, l'organo-dinamismo, di riformulare un sapere psichiatrico serio e scientifico ma che mettesse al bando le istanze prettamente organiciste.

Lacan, però, come sappiamo, resterà una figura imprevedibile e il suo rapporto con Ey subirà un esito incrociato rispetto a quello con il maestro Clérambault, infatti mentre man mano rivaluterà le intuizioni del maestro, sempre più si allontanerà dall'amico e compagno di studi Ey. Lo possiamo notare in questo scritto che è una sorta di pesante invettiva contro l'organo-dinamismo messo a punto dall'amico e pronunciato proprio all'interno delle giornate, da quello organizzate, a Bonneval. Fa quasi sorridere infatti il titolo ultra provocatorio che Lacan darà alla prima parte dello scritto: *Critica di una teoria organicistica della follia, l'organo-dinamismo di Henry Ey*; egli vorrà criticare una teoria organicistica la quale per il suo stesso ideatore rappresentava una teoria contro ogni organicismo!

Il *Discorso sulla causalità psichica*, all'interno del nostro percorso di ricerca sulla psicosi nel pensiero e nella clinica di Jacques Lacan, ha rappresentato una tappa estremamente importante, poiché ha ridisegnato tutte le tappe successive delle quali ci eravamo occupati in precedenza. Procedere a ritroso, dare alle cose la possibilità di fiorire *après coup*, è caratteristica peculiare della psicoanalisi, in particolare della psicoanalisi per come essa è nata, con Freud: si tratta della *Nachträglichkeit*; Lacan ha fatto propria questa istanza, come abbiamo visto, ribattezzandola con il termine di *après coup*, ma al di là dei significanti si tratta proprio di un'esperienza, anzi dell'esperienza dell'analisi e noi, di questa esperienza "analitica" ne abbiamo fatto un percorso di ricerca, partendo dall'attuale e vedendo in esso le germinazioni di ciò che lo ha fatto scaturire. L'approdo al *Discorso sulla causalità psichica*, già affrontato in diverse occasioni, si è presentato sotto una nuova luce, proprio perché, *après coup*, l'enunciato che qui Lacan scrive di getto ha preso, inintenzionalmente, una consistenza granitica. Si tratta della frase: «Credo infine che rigettando la

causalità della follia in quell'insondabile decisione dell'essere in cui questo comprende o misconosce la propria liberazione, in quel tranello del destino che lo inganna su una libertà che non ha affatto conquistato, non faccio altro che formulare la legge del nostro divenire, così com'è espressa nell'antica formula: Γενοί, οἷος εἶσσι.⁶¹ Di questo enunciato vi è anche un'eco evidente nel titolo della nostra ricerca e anche nel volume collettaneo che abbiamo realizzato e curato come materiale bibliografico aggiuntivo nonché come testimonianza del dibattito contemporaneo sul tema.

È una frase “piena” di suggestioni filosofiche ma, paradossalmente, nonostante gli evidenti debiti verso un filosofo come Sartre, ad esempio, non è la componente eminentemente filosofica quella che qui vogliamo mettere in rilievo. Piuttosto come in queste poche righe sia condensato tutto l'esito dello scritto, sebbene in una modalità quasi di sintesi poetica. Eppure, a leggere bene, come vedremo, si trovano le risposte all'organo-dinamismo di Ey, le precisazioni su cosa sia la causalità psichica per Lacan e l'esito per il soggetto di questa fatidica decisione inconscia per quanto riguarda il suo statuto nella società, ovvero il suo esser o non esser libero e soprattutto da cosa.

Perché i due ex amici e compagni di studi si trovano ora su strade così divergenti e cosa criticherà Lacan dell'organo-dinamismo di Ey? Prendendo a prestito ancora parole dal mondo della filosofia, e questa volta dalla sua passione liceale, ovvero Spinoza, Lacan argomenta così circa la questione della verità per l'evenemenzialità folle: «la questione della verità condiziona nella sua essenza il fenomeno della follia, e [...] a volerla evitare si ottiene di castrare questo fenomeno di quella significazione con cui penso di mostrarvi che esso attiene all'essere dell'uomo».⁶² E poi prosegue: «Quanto all'uso critico che ne farò, mi manterrò vicino a Descartes ponendo la nozione del vero nella celebre forma datale da Spinoza: [...] Un'idea vera deve [...] essere in accordo con ciò che è ideato da essa».⁶³ Ecco con quale strumento si avvale la critica nei confronti di Ey; la sua idea, l'organo-dinamismo, stando così le cose, non dovrebbe essere in accordo con quanto andava affermando.

⁶¹ *Ivi*, p. 171.

⁶² *Ivi*, pp. 147-8.

⁶³ *Ivi*, p. 148.

Ed è proprio così: l'organo-dinamismo non è un'idea vera: «La dottrina di Henry Ey dà prova del contrario per il fatto che nella misura del suo sviluppo presenta una contraddizione crescente col suo problema originale e permanente».⁶⁴ Di quale problema si tratta? Ebbene di un problema che non cessa di interrogare e dividere ancora oggi: «il problema dei limiti fra neurologia e psichiatria».⁶⁵

L'organo-dinamismo infatti, cercando alla base della follia, ancora lesioni, turbe del sistema nervoso, tossicità ecc, pone nuovamente l'annosa questione che Lacan enuncia in questi termini: «In che cosa distingue [Ey] questo malato da un folle?» come distinguere un malato come il caso di Gelb e Goldstein, affetto da una lesione occipitale che gli recava turbe di vario genere, da quelle elettive del simbolismo categoriale, ad una più estesa asimbolia di tutto il campo percettivo ecc, da un soggetto folle? Ragionando e operando mediante l'organo-dinamismo di Ey questa distinzione diventa impossibile da effettuarsi.

Restava quindi inutile per Ey difendere la propria posizione e la propria teoria perché agli occhi di Lacan, ma non solo ai suoi, non si può parlare di psicogenesi se si vanno ancora cercando lesioni organiche “alla base”: la base deve essere la psicogenesi, altrimenti di quale genesi si tratterebbe? Nelle parole di Lacan, la misinterpretazione, che compie Ey, dei suoi stessi intenti, si evidenzia nella seguente maniera: «Il punto cruciale, secondo il mio punto di vista, è che questo gioco, per quanto energetico e integrante lo si concepisca, poggia sempre in ultima analisi su un'interazione molecolare secondo il modo dell'estensione *parte extra partes* in cui si costruisce la fisica classica, voglio dire secondo quel modo che permette di esprimere questa interazione sotto forma di un rapporto da funzione a variabile che ne costituisce il determinismo».⁶⁶ Ovvero: risulta difficile parlare di genesi psichica se a questa si antepone un processo molecolare, al massimo le due istanze dovrebbero procedere di pari passo (anche se il Lacan del 1946 non sarebbe stato d'accordo nemmeno con questa eventualità, dal momento che criticherà anche un possibile gioco di integrazione delle componenti psichica e organica).

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 146.

Il problema, centrale in questa ricerca, ma anche per la filosofia degli ultimi decenni è quello del monismo contro un supposto dualismo: prima di essere dualisti occorre capire di quale entità si sta parlando e se esse appartengono realmente a due campi differenziati; se monisti occorre una coerenza strenua per non cadere in un dualismo ancora più bizzarro, ed è questo l'errore di Ey, coadiuvato anche da una volontà di benevolenza da parte del mondo psichiatrico quale apparteneva.

Al di là di questa pesante critica, il *Discorso sulla causalità psichica* è anche una prova delle estreme sfaccettature della scrittura lacaniana, dei suoi guizzi e delle sue fantasmagorie. Tutti preludi ad una clinica del significante consapevole di quanto il senso, il significato, sia sfuggente fino al farsi ectoplasma.

Quanto al dualismo, Lacan, con i toni sopra enumerati, mostrerà come Ey si sia schierato contro il dualismo sbagliato poiché lo psichiatra si mette a criticare un supposto cartesianesimo che schiera in posizioni manichee organico e psichico (per poi ricaderci lui stesso), quando era ben conscio che si trattasse invece, in Cartesio, di un dualismo tra estensione e pensiero. Inoltre Ey arriva ad affermare che «le malattie mentali sono insulti e impedimenti alla libertà, esse non sono causate dall'attività libera, cioè puramente psicogenetiche»,⁶⁷ poi che l'attività psichica non sarebbe altro che «il nostro personale adattamento alla realtà»,⁶⁸ e poi ancora che vi sia un «movimento dialettico dello spirito che si adopera sempre, nell'ordine dell'azione così come nell'ordine teorico, a ridurre senza mai riuscirci questa antinomia, o almeno a tentar di conciliare e di accordare le esigenze degli oggetti, di Altri, del corpo, dell'Inconscio e del Soggetto cosciente». ⁶⁹ Ebbene Lacan non ci starà più e sbotterà, poiché, la prima frase mostra come Ey utilizzi “accoppiamenti concettuali” che portano la realtà della vita psichica a restare «schiacciata in quel nodo, sempre simile a se stesso [...] che si stringe sempre di più intorno al pensiero del nostro amico, nella stessa misura del suo sforzo per liberarsene, sottraendogli insieme, per una necessità liberatrice, la verità dello psichismo e quella della follia»;⁷⁰

⁶⁷ *Ivi*, p. 151.

⁶⁸ *Ivi*, p. 152.

⁶⁹ *Ivi*, p. 153.

⁷⁰ *Ivi*, p. 152.

la seconda mostra che Ey non si rammenta più della tesi di dottorato dell'ex amico poiché lui andava dicendo la medesima cosa più di dieci anni prima; infine la terza tratta di una presunta antimonìa e schieramenti avversi di forze psichiche in contrasto con corpo, mediati dal soggetto cosciente, anzi, a prova che il soggetto cosciente non abbia alcun ruolo da mediatore Lacan aggiungerà: «tutto ciò non mi impedisce di comportarmi verso altri con un irriducibile egoismo, sempre nella più sublime incoscienza del mio Soggetto cosciente»,⁷¹ proprio per le ragioni elencate nei paragrafi precedenti, ovvero che la coscienza non è il soggetto, ma Lacan lo enuncerà posteriormente a questo scritto.

Procediamo: Ey parla di deficit intendendo con questo termine l'errore (di interpretazione) che starebbe alla base della psicosi, ma Lacan anche qui avrà da dire: «Si può dire che l'errore è un deficit, nel senso che questa parola ha in un bilancio, ma non la credenza, anche se ci inganna»;⁷² una credenza erronea non è prova di alcun deficit, infatti, ma allora di cosa si tratta? Perché vi è, nella psicosi (precipuamente nella paranoia), questa credenza delirante? Lacan risponderà con la parola *misconoscimento*: «Mi sembra chiaro che nei fenomeni di influenza e di automatismo il soggetto non riconosce le proprie produzioni come sue. [...] Ma [...] che cosa in ciò conosce di sé senza riconoscervi? [...] Il fatto che tutti questi fenomeni, quali che siano, allucinazioni, interpretazioni, intuizioni, quale che sia l'estraneità e la stranezza con cui li vive, lo riguardano personalmente».⁷³

Ecco qua il *misconoscimento* della paranoia: il soggetto si sente costantemente preso in causa da produzioni deliranti che egli non vede come proprie. Questa, come vedremo, è una questione tutta legata al *senso* e non all'errore né al deficit.

Qui accade il passaggio, sebbene ancora agli albori, al Lacan strutturalista anche per la teoria sulla psicosi. Se il *Discorso sulla causalità psichica* resta ancora molto legato alla teoria dell'*imago*, il linguaggio (ovvero il Simbolico) comincia ad avere una sua specifica importanza: «Quando ogni mezzo per esprimerli [i sopracitati fenomeni] viene a mancargli, la sua perplessità ci manifesta ancora in lui una beanza interrogativa: cioè la follia è tutta vissuta nel registro del senso. [...] E la sua portata

⁷¹ *Ivi*, p. 153.

⁷² *Ivi*, p. 159.

⁷³ *Ibidem*.

metafisica si rivela nel fatto che il fenomeno della follia non è separabile dal problema della significazione per l'essere in generale, cioè del linguaggio per l'uomo». ⁷⁴

Evidenziamo innanzitutto la questione della *perplexità*, ⁷⁵ fattore di grande rilievo circa la psicosi, soprattutto la schizofrenia (disturbo che Lacan non nomina pressoché mai se non in due sparute occasioni): lo psicotico resta perplesso dinnanzi ai fenomeni che gli appaiono, perché non ha creato la giuntura del punto di capitone: il punto di capitone è quello dell'antica arte materassaia che si ritrova ancora in certi divani per non disperdere l'imbottitura, allo stesso modo, nel pensiero strutturalista di Lacan, posteriore a questo scritto, il punto di capitone metaforizza il legame (immaginario) tra i significanti e i significati, cedenti il quale vi sarebbe come una dispersione dell'ordine simbolico e l'incapacità di far presa sul linguaggio. La *perplexità* psicotica è legata a questo "gioco" che non riesce a incastonarsi nella forma giusta, anche se Lacan già in questo testo si dimostrerà conscio che «Nessun linguista o filosofo saprebbe più sostenere una teoria del linguaggio come sistema di segni che raddoppiano quello delle realtà». ⁷⁶ Ovvero il rapporto tra il significante e il suo significato è immaginario, più che simbolico, il Simbolico è l'ordine dei significanti ma essi in quanto segni materici che influiscono sul corpo del soggetto e ne lasciano tracce sono pezzi di Reale. Proviamo adesso a compiere una sintesi esaustiva dei tre ordini che compongono il pensiero clinico di Lacan, ovvero Immaginario, Simbolico e Reale. Immaginario, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, è quel che si forma a partire dall'*imago* speculare concepita come autentica, ovvero l'identificazione. Il soggetto passa da una identificazione all'altra (badiamo bene, se e solo se l'arresto della libido non ha fatto stagnare presso lo stadio dello specchio, lì c'è psicosi) e crea così il suo mondo immaginario. Simbolico è l'ordine del linguaggio, dei significanti, che per costituirsi devono sempre rimandare ad altri significanti, l'essere umano è tale perché ha avuto accesso al Simbolico che, come una foresta, ne era l'ambiente anche mentre lui era ancora infante e non sapeva parlare, proprio per questo Lacan colloca il simbolico in una fase precedente rispetto all'Immaginario: il

⁷⁴ *Ivi*, pp. 159-60.

⁷⁵ Cfr. L. Izcovich, *L'insondabile decisione. Il paradigma della psicosi*, Milano, Franco Angeli 2020.

⁷⁶ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti cit.*, p. 160.

Simbolico è da sempre lo sfondo dell'essere, perché esiste sempre qualcuno che ha parla e continua a parlare prima di lui, prima della sua nascita, prima del suo afferrare l'ordine significante. Infine, Reale è tutto il resto. Reale è ciò che resta fuori, è il corpo sempre *morcelé* nonostante lo specchio, è quello che il linguaggio non può e non riesce a dire costitutivamente, è il corpo nelle sue tracce di godimento non simbolizzabili, è l'impossibile dell'incontro, della *tyche* imprevedibile.

Lacan nomina i tre registri fin dagli inizi del suo percorso ma sarà solo negli anni 1974-75 che dedicherà loro un intero seminario specifico, sarà il periodo della passione per i nodi Borromei.

Detto ciò possiamo comprendere come già negli anni Quaranta del *Discorso sulla causalità psichica* Lacan ponesse il linguaggio come elemento essenziale per il senso del fenomeno della follia. La follia, come scrive Carlo Viganò, «è una malattia del linguaggio».⁷⁷

«La parola non è segno ma nodo di significazione»⁷⁸ annuncia Lacan a metà del suo scritto, e da qui parte una sorta di florilegio teatrale volto a sondare tutti i possibili usi della parola *rideau* (tenda): dagli usi più allegorici, letterali, figurati, fino alla tenda che nasconde l'origliare di Polonio in Amleto e che gli fa fingere di intendere un grosso topo lì celato. Questo è il bello dell'uso poetico della parola, essa può significare sempre cose differenti, e lo sapeva bene Lewis Carroll quando in *Attraverso lo specchio* fa pronunciare al personaggio di Humpty Dumpty la frase: «Le parole significano quello che io decido». Paradosso tanto più vicino alla realtà di ciò che recita un vocabolario.

In questa direzione, la follia gioca un ruolo più che essenziale poiché in essa è il neologismo a farla da padrone:

Impegnamoci su questa via per studiare le significazioni della follia, secondo l'invito che ci rivolgono i modi originali che il linguaggio mostra in essa: quelle allusioni verbali, quelle relazioni cabalistiche, quei giochi d'omonimia, quei bisticci di parole [...], quell'accento di singolarità di cui dobbiamo saper intendere la risonanza in una parola per individuare il delirio,

⁷⁷ C. Viganò, *Psichiatria non psichiatria* cit., p. 47.

⁷⁸ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica* in *Scritti* cit., p. 160.

quella trasfigurazione del termine nell'ineffabile intenzione, quella fissazione dell'idea nel semantema [...], quegli ibridi del vocabolario, quel cancro verbale del neologismo, quell'impaniamento della sintassi, quella duplicità dell'enunciazione, ma anche quella coerenza che equivale ad una logica, quella caratteristica che, dall'unità di uno stile alle stereotipie, segna ogni forma di delirio, tutto questo è ciò con cui l'alienato, con la parola o la penna, si comunica a noi.⁷⁹

Questo "catalogo" della parola folle mostra come essa corra su un binario che si fa sempre più vicino alla poesia, solamente lo psicotico non se ne rende conto, per lui è l'unico modo (sono gli unici molteplici modi) per rapportarsi alla materia significante. E ancora una volta il debito nei confronti di questa designazione va al maestro Clérambault.

Torniamo al *misconoscimento* tipico della struttura psicotica: vi è una sorta di infatuazione del soggetto che fa sì che egli "si creda altro da quello che è",⁸⁰ e questo nonostante «un uomo che si crede un re è pazzo, [ma] un re che si crede un re non lo è da meno», ovvero che l'identificazione è tale da far credere che il "ruolo" che si sta ricoprendo rappresenti la propria essenza.

Questa immediatezza dell'identificazione Lacan la pone come conseguenza di quello che lui chiama *viraggio* e non è difficile intuire il perché: il soggetto invece di procedere per le tappe delle varie identificazioni successive, grazie all'entrata in scena del complesso di Edipo, ha virato, come in uno *U turn* per restare invischiato nell'unica identificazione a lui possibile: quella speculare narcisistica. Questo mostra in modo chiaro come il mondo del linguaggio sia intrinsecamente connesso col mondo dell'Altro, il folle resta sempre presso di sé e il suo linguaggio ne fa da testimone.

Aggiunge Lacan circa la questione del *misconoscimento*:

Questo misconoscimento si rivela nella rivolta per cui il folle vuole imporre la legge del suo cuore a ciò che gli appare come il disordine del mondo, impresa «insensata» - ma non nel senso di essere

⁷⁹ *Ivi*, pp. 161-2.

⁸⁰ *Ivi*, p. 165.

un difetto di adattamento alla vita [...] – impresa insensata, dicevo dunque, piuttosto per il fatto che il soggetto non riconosce in questo disordine del mondo la manifestazione stessa del proprio essere attuale, e che ciò che sente come legge del suo cuore non è che l'immagine rovesciata, e virtuale, di questo stesso essere. Essere che misconosce dunque doppiamente, e precisamente perché ne sdoppia l'attualità e la virtualità. Ora, egli può sfuggire a questa attualità solo grazie a questa virtualità. Il suo essere è dunque rinchiuso in un cerchio, salvo che lo rompa con una violenza in cui, inferendo il suo colpo contro ciò che gli appare come disordine, colpisce se stesso per via di contraccolpo sociale.⁸¹

Ecco cosa accade dunque strutturalmente nei casi di delirio e di passaggio all'atto tipici della paranoia, ecco quindi una spiegazione più freudiana e meno jaspersiana del caso Aimée. Lo psicotico non riconosce la differenza tra il proprio e l'altrui, inverte la posizione del disordine e lo vorrebbe riparare, e qui si nasconde un germe di libertà poiché, nonostante schiavo della sua condizione "infatuata" egli può scegliere di ristabilire il caos presunto del suo mondo.

La follia si pone quindi nella posizione di una soglia, sempre aperta alla virtualità dell'infatuazione primordiale, sempre accompagnata "come un'ombra" da quella libertà di ristabilire il caos mediante la propria legge del cuore; in conclusione, scrive Lacan: «L'essere dell'uomo non solo non può essere compreso senza la follia, ma non sarebbe l'essere dell'uomo se non portasse in sé la follia come limite della sua libertà».⁸² La follia è quindi la soglia dell'umano, il suo baratro, l'abisso che lo costituisce per contrapposizione.

Adesso si può rileggere la frase citata in esergo con maggiore chiarezza: «Credo infine che rigettando la causalità della follia in quell'insondabile decisione dell'essere in cui questo comprende o misconosce la propria liberazione, in quel tranello del destino che lo inganna su una libertà che non ha affatto conquistato, non faccio altro che formulare la legge del nostro divenire, così com'è espressa

⁸¹ *Ivi*, pp. 165-6.

⁸² *Ivi*, p. 170.

nell'antica formula: Γενοί, οἷος εἶσσι.⁸³ La follia appartiene a un ordine nel quale qualcosa (altrove abbiamo scritto una *dinamo*) di inconscio ha agito per l'economia del soggetto, affinché egli, misconoscendo la propria infatuazione e la propria libertà immaginaria, potesse schierarsi dalla parte di questa soglia sempre aperta per dare ordine al caos che lo circonda e avere quindi la possibilità di guarire, vedi, ancora una volta il caso Aimée. Questo ovviamente vale principalmente per la paranoia ma vedremo come anche per tutti gli altri tipi di psicosi ci siano, o almeno siano possibili, delle soluzioni singolari, se si esce dalla credenza e dalla convenzione che “guarire” la psicosi significhi accedere ad una presunta normalità.

Insondabile decisione dell'essere, questa frase diventata iconica, va di pari passo con l'asserzione che recita: «Non diventa pazzo che vuole [come] non arriva chi vuole ai rischi che avviluppano la follia»;⁸⁴ ovvero non si tratta di una scelta cosciente, dal momento che la coscienza è l'Io, è piuttosto una decisione inconscia che porterà a diventare folle non tanto chi vuole bensì chi *deve* ove il dovere è la “missione” assegnata al soggetto da *qualcosa* che agisce nell'inconscio.

Vedremo poi lungo tutto il corso di questa ricerca come questo enunciato compirà un suo percorso e si annoderà innumerevoli volte prima di arrivare ad un intrico “elegante” o risolutivo nella sua contingenza.

Nella terza parte del *Discorso sulla causalità psichica*, Lacan si occupa degli effetti sul soggetto dell'*imago* e di come questa a seconda delle identificazioni che concede al soggetto forma anche l'immagine stessa del corpo e sul corpo produce effetti, ad esempio: «Nell'esperienza il complesso di Edipo si mostra non soltanto capace di provocare per le sue incidenze atipiche tutti gli effetti somatici dell'isteria, ma anche di costituire normalmente il sentimento della realtà».⁸⁵ Questa asserzione è fondamentale per comprendere come vi sia una normalità nella nevrosi dal momento che, come citato in precedenza “l'Io è un sintomo per l'uomo”.

⁸³ *Ivi*, p. 171.

⁸⁴ *Ivi*, p. 170.

⁸⁵ *Ivi*, p. 176.

Sebbene l'Edipo rappresenti un'interdizione al godimento, «non esito a dire che [...] una certa “dose di edipo” può essere considerata avere l'efficacia umorale dell'assorbimento di un medicamento desensibilizzante».⁸⁶ Occorre una certa dose di interdizione al godimento per ottenere un sano accesso alla realtà sociale, nonostante un po' ovattato; lo psicotico questo ovattamento non lo possiede poiché la sua libido non conosce l'interdizione edipica, per lui il godimento è senza freni e la realtà è un caos da ristabilire; il delirio e l'allucinazione ne sono i tentativi più espliciti.

Lacan in queste ultime pagine dello scritto vorrà dare estremo risalto al concetto di *imago* per mostrarne l'enorme rilevanza per la costituzione psichica del soggetto, dal momento che Io e soggetto non sono la medesima cosa, infatti: «questa discordanza primordiale fra l'Io e l'essere sarebbe cos' la nota fondamentale destinata a riecheggiare in tutta una gamma armonica attraverso le fasi della storia psichica la cui funzione sarebbe quella di risolverla sviluppandola»⁸⁷ ma «ogni risoluzione di questa discordanza ad opera di un'illusoria coincidenza della realtà con l'ideale risuonerebbe fino alle profondità del nodo immaginario dell'aggressione suicidaria narcisistica»⁸⁸ e così abbiamo di nuovo Aimée, che per colpire il proprio *kakòn*, la propria parte oscura, colpisce il doppio ideale di se stessa per ottenerne il castigo.

L'identificazione, le identificazioni, soprattutto le prime e apparentemente “innocenti” del bambino, non determinano altro che «quella follia per cui l'uomo si crede uomo»;⁸⁹ il che suona come paradosso ma è invece esattamente quello che succede nella fase speculare: credersi quell'Io intero che si intravede nello specchio.

Lacan terminerà il suo scritto, uno scritto poderoso nonostante manchino tantissimi elementi che fioriranno più tardi nel suo pensiero e nel suo insegnamento, in maniera ambivalente: da una parte definendo la questione dell'*imago* come una minaccia per l'uomo, dal momento che «se l'aver riconosciuto questa distanza inquantificabile dell'*imago* e questo infimo fendente della libertà come

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 181.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

decisivi della follia, non basta ancora a permetterci di guarirla, non è forse lontano il tempo in cui tutto questo ci permetterà di provocarla»;⁹⁰ d'altra parte le sue parole rischiarano di ottimismo, poiché egli, come gli autori citati o che avrebbe potuto citare, Socrate, Descartes, Hegel, Marx e Freud, ha condotto la sua ricerca con la "passione di svelare" e questa passione possiede come oggetto una sola cosa: la verità. E il vero, come dice il poeta Max Jacob «è sempre nuovo».⁹¹

2.3 Una questione preliminare

Dieci anni dopo il discorso di Bonneval, Lacan torna sul tema delle psicosi dedicando ad esse il suo terzo seminario all'Ospedale *Sainte Anne*; dopo i primi due dedicati agli scritti di Freud, con il terzo entra nel pieno del suo argomento di formazione, la questione della follia, analizzando però anche qui un testo freudiano, il famoso caso clinico sul Presidente Schreber.⁹²

Sono gli anni 1955-56 e, sebbene questo seminario sia ricco di spunti fecondi è solo con uno scritto di due anni posteriore che Lacan mette a punto la sua prima teoria organica e rigorosa sulla psicosi, stiamo parlando di *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, scritto del 1958.⁹³ Ora, premettendo che le psicosi sono un'entità plurale e con l'andar del tempo si pluralizzano sempre più (vedasi il DSM 5), questo testo più che raggrupparle in un solo insieme vuole porre una questione, appunto preliminare, che tutte le riguarda e che, se si oblia la quale, sarà vano tentare di trattarle.

In questa nostra ricerca analizzeremo il suddetto testo prendendo spunti dal seminario terzo e da testi di Jacques-Alain Miller che, allo scritto, fanno da supplemento e approfondimento. Inoltre ci affideremo a una ricostruzione elaborata da Sol Aparicio sulla preistoria del concetto di *forclusione*,

⁹⁰ *Ivi*, p. 185-6.

⁹¹ *Ivi*, p. 187.

⁹² "Il caso Schreber" Osservazioni psicoanalitiche sul resoconto autobiografico di un caso di paranoia (dementia paranoides).

⁹³ J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti cit.*

che analizzeremo più avanti e che rappresenta la chiave di volta della teoria lacaniana sulle psicosi degli anni Cinquanta.

Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi si caratterizza per essere un testo molto denso, meno ricco di florilegi letterari del *Discorso sulla causalità psichica* ma composto comunque da una nutrita serie di “artifici neologistici necessari”, come potremmo chiamare i modi ricorrenti e solo all’apparenza bizzarri della scrittura lacaniana.

Una questione preliminare in verità si palesa essere caratterizzato da svariate “questioni preliminari”, che è d’obbligo tenere a mente quando si vuole affrontare il *quid* psicotico, prima di tutto la questione del *perceptum* e del *percipiens*: appurato che il *perceptum* sia il fenomeno elementare, l’allucinazione ad esempio, non si può chiederne conto al *percipiens*, ovvero il soggetto dell’allucinazione senza prima chiarirsi su cosa si stia cercando di chiedergli; in questo senso Lacan scrive:

Noi osiamo infatti fare un sol fascio di tutte le posizioni, - siano esse, in materia, meccanicistiche o dinamiche, sia che in esse la genesi sia vista come organica o come psichica, e la struttura come di disintegrazione o di conflitto, sì, tutte, per quanto ingegnose possano mostrarsi, - perché in nome del fatto, manifesto, che un’allucinazione è un *perceptum* senza oggetto, tali posizioni si riducono a chiedere conto al *percipiens* di questo *perceptum*, senza che nessuno s’accorga che in questa richiesta è saltato un tempo, quello della domanda se il *perceptum* stesso ammette un senso univoco al *percipiens* richiesto a spiegarlo.

Tempo che tuttavia dovrebbe apparire legittimo a ogni esame non pervenuto dell’allucinazione verbale, perché questa non è riducibile, come vedremo, né ad un *apparato sensoriale* particolare, né soprattutto a un *percipiens* che gli dia la sua unità.⁹⁴

Innanzitutto, occorre notare come, a differenza della tesi di dottorato e del *Discorso sulla causalità psichica*, qui Lacan non farà distinzioni tra posizioni che pongono la genesi della follia come organica

⁹⁴ *Ivi*, p. 528.

o come psichica, se entrambe cercano di trovare il senso dell'allucinazione chiedendone conto allo psicotico; in secondo luogo egli mostra come l'allucinazione non abbia un senso univoco, proprio per questo occorre partire da essa e non da una qualsivoglia comprensione della stessa da parte del vissuto del soggetto, dal momento che questa comprensione non può esservi, e man mano in questo paragrafo vedremo perché.

Un esempio di quanto detto compare in un caso di “delirio a due” che Lacan avrà modo di osservare in una delle sue presentazioni dei malati occorse durante l'anno accademico 1955-56, e che esporrà sia in questo scritto, sia nel Seminario terzo.

Si tratta di due donne, madre e figlia, caratterizzate appunto da un legame esclusivo. Un giorno la figlia si sente appellare da un “amico” della vicina di casa col nome di “Troia”. Ovviamente questa ingiuria il malcapitato non l'ha mai pronunciata, ma come interverrà Lacan per sbrogliare la situazione senza chiedere alla donna cosa volesse dire, per lei, quell'appellativo, e neppure correndo ai facili ripari che lei gli volesse dare del porco. Ebbene le chiederà cosa avesse pensato tra sé e sé prima di udire l'ingiuria. La risposta sarà “Sono appena stata dal salumiere”. Cosa significa?

Per i nostri scopi basta che la malata abbia confessato che la frase era allusiva, senza con ciò saper mostrare altro che perplessità circa il cogliere a chi dei copresenti o dell'assente l'allusione si riferisse, giacché così si vede bene che “io”, come soggetto della frase in stile diretto, lasciava in sospenso [...] la designazione del soggetto parlante, fintanto che l'allusione, nella sua intenzione indubbiamente scongiuratoria, rimaneva anch'essa oscillante. Tale incertezza ebbe fine, passata la pausa, con l'apposizione della parola “troia”, in sé troppo carica d'invettiva per seguire isocronicamente l'oscillazione.⁹⁵

La frase “sono stata dal salumiere” era dunque allusiva e scongiuratoria allo stesso tempo, ma la malata non avrebbe saputo dire in riferimento a cosa poiché la sua autentica intenzione, ovvero di

⁹⁵ *Ivi*, p. 531.

dare del porco all'amico della vicina di casa, non solo era stata rimossa (questo sarebbe accaduto in un caso di isteria) bensì era stata rigettata (*Verwerfung* in Freud): «Di modo che il discorso è giunto a realizzare nell'allucinazione la sua intenzione di rigetto. Nel luogo in cui l'oggetto indicibile è rigettato nel reale si fa sentire una parola, perché, venendo al posto di ciò che non ha nome, non ha potuto seguire l'intenzione del soggetto senza staccarsene con la lineetta della replica».⁹⁶ Perché “al posto di ciò che non ha nome”? Perché, lo vedremo bene nel corso dello scritto, la psicosi, tutte le psicosi, hanno a che vedere con un problema al livello del Simbolico.

Come scrive Jacques-Alain Miller: «nella psicosi la risposta arriverebbe per prima»,⁹⁷ rispetto all'intenzione ingiuriosa che il soggetto avrebbe voluto manifestare, proprio perché questa intenzione giace in un luogo che non ha avuto accesso all'ordine simbolico.

Già nel *Discorso sulla causalità psichica* Lacan affermava che la follia fosse tutta vissuta nel registro del senso, ma qui la questione si fa strutturale: allo psicotico manca qualcosa a livello della struttura stessa dell'ordine significante, del Simbolico, questa lacuna, lo annunciamo già, per poi dargli giusto spazio in seguito, riguarda un oggetto speciale del discorso che Lacan chiamerà *Nome-del-Padre*.

Appare chiaro ora come i retaggi jaspersiani siano ormai lontani anni luce dalle intenzioni di Lacan, così come le istanze della comprensione (visibili all'interno della tesi) e la stessa psicogenesi (al centro del *Discorso sulla causalità psichica*).

Nel Seminario terzo infatti Lacan scriverà: «Si crede che il principale progresso della psichiatria, dopo l'introduzione di quel movimento di investigazione che si chiama psicoanalisi, sia consentito nel riportare il senso nella catena dei fenomeni. Di per sé non è falso. Ma è falso immaginarsi che il senso di cui si tratta sia ciò che si comprende. Comprende i malati [...] questo è un puro miraggio»;⁹⁸ e più avanti prosegue «la psicogenesi si identifica con la reintroduzione [...] di questa famosa relazione [la relazione di comprensione]. Ebbene, se la psicogenesi è questo, io dico [...] che il grande segreto della psicoanalisi è che non c'è psicogenesi. Se la psicogenesi è questo, è precisamente ciò

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ J.-A. Miller, *Preclusione generalizzata*, in *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2001, p. 191.

⁹⁸ J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi, 1955-56*, Torino, Einaudi 1985 e 2010, p. 8.

da cui la psicoanalisi è assolutamente lontana, in tutto il suo movimento, tutta la sua ispirazione, tutto il suo slancio, in tutto ciò che ha apportato, tutto ciò verso cui conduce, tutto ciò in cui deve sostenerci». ⁹⁹

Parole nette, decise, la psicoanalisi per come la starà portando avanti Lacan dagli anni Cinquanta in poi non avrà nulla a che vedere con la psicogenesi, sarà fondamentalmente altro. Cerchiamo di capire di che altro si tratta.

Occorre innanzitutto partire da Freud e dal suo articolo *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi*: egli lì pone l'attenzione «sul fatto che il problema non è quello della perdita della realtà, ma di ciò che dà impulso a ciò che le si sostituisce». ¹⁰⁰ E cosa dà impulso alla sostituzione della realtà tipica della psicosi, se è appurato che nella nevrosi agisca la rimozione (*Verdrängung*)?

Freud utilizza un altro termine per parlare della rimozione psicotica, poiché in quei casi le cose vanno in modo decisamente differente. Abbiamo tra le mani questi tre termini: *Verdrängung*, *Verleugnung* e *Verwerfung*; vediamo come vengono utilizzati.

Nel corso del suo insegnamento a Freud pare necessario distinguere la modalità di rimozione che caratterizza la nevrosi (caratterizzata da ripetizione, sintomo e ritorno del rimosso), la *Verdrängung* di cui abbiamo già fatto cenno, da un altro tipo di rimozione, quella più intensa e più efficace, che «spazza via nello stesso tempo l'idea e l'affetto, in modo che l'Io agisce come se l'idea non lo avesse mai raggiunto». ¹⁰¹

Ciononostante, è come se Freud non avesse ben chiaro quale termine usare e inizialmente si serve di *Verleugnung* (diniego, rinnegamento), se non fosse che quel termine rendeva conto per lo più di un processo che poteva riguardare l'organizzazione genitale infantile e anche la turba feticista.

Utilizzare un medesimo termine anche per la rimozione psicotica ha, di fatto, reso la questione sempre più oscura e nebulosa, fino a quando essa è stata ripresa in mano da Lacan.

⁹⁹ *Ivi*, p. 10.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 539.

¹⁰¹ S. APARICIO, *La preclusione. Preistoria di un concetto*, «La psicoanalisi» 1 (1987), p. 39.

Scrivo Sol Aparicio, nel suo illuminante articolo sulla preistoria del concetto di preclusione (*forclusion*) nel pensiero di Lacan: «Freud aveva già proposto in “La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi” un esempio della risposta psicotica a un conflitto libidico in contrasto con la soluzione isterica: invece della rimozione della spinta pulsionale, del misconoscimento di una parte della realtà psichica, si ha a che fare con il diniego che il fatto sia accaduto nella realtà esterna»,¹⁰² solo che egli utilizza per diniego *Verleugnung* poiché per lui non era importante differenziare i meccanismi di rimozione/negazione bensì ciò che andava a sostituirsi alla realtà negata.

Nell'introdurre il concetto della scissione dell'io (*Ichspaltung*), Freud elabora l'idea che nella vita psichica ci siano due “correnti”: una che tiene conto di ciò che è avvenuto effettivamente nella realtà, l'altra che non ne vuole sapere, «La gravità, se così si può dire, del meccanismo della *Verleugnung* sarebbe attinente allora al fatto che esso provocherebbe una rottura, una smagliatura, una scissione dell'io»,¹⁰³ aggiungerei anche un'incrinatura, una crepa, come quelle che permettono le infiltrazioni nelle rocce carsiche.

Questa incrinatura viene paragonata nell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* a un cristallo: «da cui frattura non può aver luogo che secondo le linee di sfaldatura che, invisibili, preesistevano nella sua struttura»,¹⁰⁴ immagine molto precisa, atta ad indicare, in una visione dell'apparato psichico come di una stratificazione geologica, come la suddetta incrinatura non potrebbe che continuare il suo corso entro una traiettoria prestabilita. In questa variegata gamma di possibilità Freud ha l'intuizione di far valere la nozione di *Ichspaltung* anche per la struttura nevrotica. Si tratterebbe solo di differenziazioni progressive delle linee di sfaldatura. Allo stesso modo la “scelta delle nevrosi” freudiana andrebbe di pari passo con la “decisione dell'essere” nella psicosi descritta da Lacan nel *Discorso sulla causalità psichica*.

Ciò però non risolve il problema della *Verneugnung*: «Come capire che la *Verneugnung* può essere innocua per il bambino, fonte di creazione di un feticcio per il perverso, e che precede

¹⁰² *Ivi*, p. 41.

¹⁰³ *Ivi*, p. 42.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

un'allucinazione per lo psicotico?». ¹⁰⁵ Che essa entri in gioco in un determinato momento o a posteriori, resta il problema terminologico: nulla a livello lessicale saprebbe differenziare le due rimozioni dissimili alla *Verdrängung* della struttura nevrotica.

L'unico testo nel quale Freud utilizza l'oggetto della nostra analisi, ovvero la *Verwerfung* in relazione alla *Verdrängung* è il *Caso clinico dell'Uomo dei lupi*, caso che viene però classificato come nevrosi ossessiva, ma che presenta non pochi aspetti atipici e peculiari dell'ordine psicotico. Lì Freud azzarda che per questo soggetto vi è stata «una *Verwerfung* della castrazione [...]. Egli indica che non vi è stato alcun “giudizio” riguardante la castrazione, che è semplicemente come se essa non ci fosse». ¹⁰⁶ Sono piccoli indizi, nemmeno Freud, del resto, era certo di quello che andava scoprendo, di sicuro grazie alla nozione di *Ichspaltung* si ha come la sensazione che esista «un “meccanismo” grazie al quale il soggetto rifiuta di conoscere un fatto reale» ¹⁰⁷ e «un “esterno” distinto dal luogo del ritorno del rimosso». ¹⁰⁸ Questo esterno, come vedremo, sarà appunto il Reale visivo e uditivo dell'allucinazione. Perché Lacan decide di tradurre questa *Verwerfung*, questa rimozione poderosa, peculiare e assoluta della psicosi con il termine *forclusione*?

Durante la sua analisi dell'*Uomo dei lupi*, Lacan si renderà conto che lì vi è qualcosa di più imponente di un ritorno del rimosso e che Freud stesso propendeva in questo caso per il termine *Verwerfung* piuttosto che per *Verleugnung*: cos'era accaduto? Si trattava di una tappa “ulteriore”: «Può succedere che un soggetto rifiuti l'accesso, al suo mondo simbolico, di qualcosa che pure ha sperimentato [...]. Tutto il seguito dello sviluppo del soggetto mostra che non vuole saperne nulla, Freud dice testualmente: *nel senso del rimosso*». ¹⁰⁹ Questo è il passo fondamentale, l'unico passo che farà propendere Lacan definitivamente per la *Verwerfung*:

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 42-3.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 44.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 45.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ J. LACAN, *Il Seminario, Libro III, Le psicosi*, cit., p. 15.

Ciò che cade sotto la rimozione fa ritorno, giacché rimozione e ritorno del rimosso non sono che il diritto e il rovescio di una medesima cosa. Il rimosso è sempre lì, e si esprime in modo perfettamente articolato nei sintomi e in una moltitudine di altri fenomeni. Per contro, ciò che soggiace alla *Verwerfung* ha una sorte completamente differente [...]. Quanto è rifiutato nell'ordine simbolico, nel senso della *Verwerfung*, riappare nel reale.¹¹⁰

Ed ecco che la *Verwerfung* si ritrova ad essere l'unica tra le forme di rimozione a delineare il fatto concreto dell'allucinazione, il non simbolizzato che ritorna dal di fuori. Vediamo di capire esattamente cosa significa questo tornare dal di fuori.

Innanzitutto, il termine tedesco utilizzato da Freud, *Verwerfung*, letteralmente ha diversi significati: da quello preponderante di *rigetto* («È così possibile che qualcosa di primordiale quanto all'essere del soggetto non entri nella simbolizzazione e non sia già rimosso ma rigettato»¹¹¹); a quello di *riprovazione*, da *ricusa* (che compie già un passo verso il mondo giudiziario) a *incurvamento*, fino al significante geologico *faglia* (e qui siamo vicini all'*Ichspaltung* nonché al soggetto diviso/barrato lacaniano §).

In verità però, c'è tutto un altro e variegato mondo legato ai significanti freudiani caratterizzato dal prefisso *ver-*; Lacan accenna la cosa ma non la approfondisce, ci sarà utile però quanto entrerà in gioco la sua peculiare traduzione di *Verwerfung* con *forclusione*:

È curioso osservare come questo *ver* proliferi in Freud. Non vi ho mai tenuto delle lezioni puramente semantiche sul vocabolario di Freud, ma vi assicuro che ve ne potrei servire subito una buona dozzina. Comincerei col parlarvi delle connotazioni bancarie di tutti questi termini – conversione, bonifico ecc. – e questo ci porterebbe lontano, fino alle prime implicazioni di quell'approccio diretto che Freud ha avuto con i fenomeni della nevrosi.¹¹²

¹¹⁰ *Ivi*, p. 16.

¹¹¹ *Ivi*, p. 94.

¹¹² *Ivi*, pp. 172-3.

Connotazioni bancarie: del resto anche *forclusionione* letteralmente vorrebbe dire pignoramento, anche se Lacan non attinge direttamente dal lessico bancario, o almeno non lo fa consciamente, per introdurre questo termine. È innegabile però che, voluto o non voluto, esso mantiene un'aura di esclusione fisica da un possesso che doveva appartenere al soggetto.

Sol Aparicio racconta anche la genesi dell'uso del termine *forclusionione* e dove Lacan andò a scovarlo: c'erano due grammatici francesi, Damourette e Pichon (uno dei quali era psicoanalista, tra l'altro) che all'interno della loro Grammatica, nel capitolo dedicato alla negazione «introducono la nozione di *forclusif* che essi oppongono al *discordandiel* nella loro analisi della negazione in francese». ¹¹³

Che caratteristiche avrebbe questa negazione attuata nella modalità *forclusif*? «Poiché alla frase principale è stato apposto il *né discordanziale*, la subordinata contiene l'elemento preclusivo *jamais, rien, jamais plus...*». ¹¹⁴ In pratica questo elemento preclusivo è inerente a qualcosa che nella proposizione principale il locutore non considera far parte della realtà, oppure, cosa ancora più sintomatica, che il locutore *vorrebbe* non avesse mai fatto parte della realtà. Tutto ciò è particolarmente evidente nel verbo *pentirsi*, proviamo a darne un esempio sulla scia di quelli forniti dai grammatici: “Questa relazione è per me ormai chiusa; mi pentirò fino ai miei ultimi giorni per averla *mai* iniziata”; quel *mai* ha la posizione cosiddetta *forclusif*, ovvero indica che il soggetto vorrebbe che quella situazione, pur accaduta nella realtà, non fosse mai esistita.

Se uniamo il prefisso *ver-* del rigetto freudiano al prefisso *for-* della preclusione lacaniana, entra in scena una dimensione che è rimasta sempre in attesa fuori dalla porta senza mai aver potuto accedere (al Simbolico), per questo Lacan definisce la *Verwerfung* e quindi la *Forclusionione*: «il rigetto di un significante primordiale nelle tenebre esterne [...]. Si tratta di un processo primordiale di esclusione da un interno primitivo, che non è l'interno del corpo, ma quello di un primo corpo di significante». ¹¹⁵

¹¹³ S. APARICIO, *La preclusione. Preistoria di un concetto*, «La psicoanalisi» 1 (1987), p. 55.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ J. LACAN, *Il Seminario, Libro III, Le psicosi*, cit., p. 173.

Questo procedimento apparentemente solo grammaticale scatena e giustifica il fenomeno allucinatorio dello psicotico.

Lacan parla anche di interno primitivo che *non* è l'interno del corpo, vediamo come approfondisce la questione dell'inconscio nella *Questione preliminare*: «il luogo presente per tutti e chiuso ad ognuno in cui Freud ha scoperto che, senza che ci si pensi, e dunque senza che qualcuno possa pensare di pensarci meglio di un altro [allusione ai filosofi dello stampo di Cartesio], c'è chi pensa, *ça pense*. [...] Freud annuncia l'inconscio in questi termini: pensieri che, anche se le loro leggi non sono affatto le stesse di quelle dei nostri pensieri [...] di ogni giorno, sono però perfettamente articolati».¹¹⁶ Ciò è la base per capire dove avvengono rimozione, negazione e preclusione/forclusione. Inoltre Freud, sempre per definire l'inconscio si era lasciato ispirare da una locuzione di Fechner, ovvero *ein anderer Schauplatz*: un'altra scena.

Quindi, riassunto, abbiamo visto che un altro aspetto fondamentale della *Questione preliminare* è sicuramente quello della preclusione che Lacan traduce *forclusione*: ma cosa è *forcluso* all'interno dell'inconscio dello psicotico? Ebbene, il meccanismo, ordigno, marchingegno, appartenente al mondo del Simbolico e che abbiamo detto Lacan chiamerà Nome-del Padre.¹¹⁷

Vediamo di cosa si tratta: molte possono essere le definizioni di questo operatore particolarissimo, certamente esso è un operatore linguistico e non ha a che fare con la figura reale del padre del soggetto; appurato ciò, possiamo definire il Nome-del-Padre come il meccanismo capace di porre un freno alla deriva metonimica dei significanti, l'oggetto che sa comportarsi da punto di capitone, quindi con una funzione anti-dispersiva. Oltre a predisporre con questa funzione ordinante, il Nome-del-Padre, come scrive Carlo Viganò, è «l'operatore che estrae la realtà dal caos».¹¹⁸

Come se la realtà prima di questa operazione non esistesse, e in un certo senso è proprio così; scrive Jacques-Alain Miller: «Lacan considera il 'momento edipico', se posso chiamarlo così, come il

¹¹⁶ J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 544.

¹¹⁷ «Quello che la religione ci ha insegnato a invocare come Nome del Padre è qualcosa che si trovava già nell'esperienza della cultura umana, la cultura nasce con il mettere al posto dell'origine un nome». C. Viganò, *Psichiatria non psichiatria* cit., p. 130.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 128.

momento in cui si costituisce il sentimento normale della realtà; cioè [...] in un doppio movimento che è da una parte di rimozione della sessualità e correlativamente di sublimazione della realtà. Il tutto è formulato in modo molto chiaro, è la tesi freudiana, e comporta evidentemente qualcosa di essenziale, che entra certo in questione con l'orientamento fenomenologico: la realtà non è data, a nessun livello».¹¹⁹ La realtà non è data dunque a priori, è l'operazione Nome-del-Padre a farla esistere, è l'Edipo che fa sì che ci sia un sentimento della realtà. Avevamo visto nel paragrafo precedente come l'Edipo rappresentasse una sorta di medicamento desensibilizzante nei riguardi dell'impatto urtante del Reale, ebbene il Nome-del-Padre ha la stessa funzione, solo tradotta dall'ordine del mito a quello del Simbolico, cioè del significante.

Nella psicosi, come è evidente, le cose non funzionano in questo modo e la realtà non si dà poiché il Nome-del-Padre non funziona come dovrebbe, è, infatti, *forcluso*. Allo psicotico è preclusa la funzione propria e peculiare del Nome-del-Padre, ed egli non ha quindi accesso all'ordine simbolico, per questo in lui il simbolico si fa reale, le parole si fanno cose e ciò che viene rigettato (*verworfen*), si ripresenta nella realtà, nuda e cruda.

Quindi, all'origine topica (cioè di struttura) della vita psichica, scrive Lacan: «c'è dunque o *Bejahung*, cioè affermazione di ciò che è, o *Verwerfung*»¹²⁰

Tutto ciò rappresenta una prima parte della *questione preliminare*, ma non è finita qui; procediamo nell'analisi del testo affrontando i punti decisivi.

Verdrängung, *Verleugnung* e *Verwerfung* sono tre operazioni differenti: «Il soggetto ha la possibilità, all'interno della rimozione [*Verdrängung*], di cavarsela con quel che avviene di nuovo. C'è compromesso. È ciò che caratterizza la nevrosi [...]. La *Verwerfung* non appartiene allo stesso livello della *Verneinung* [il meccanismo che articola il principio di realtà]. Quando, all'inizio della psicosi, il non-simbolizzato riappare nel reale, ci sono delle risposte da parte del meccanismo della *Verneinung*, ma sono inadeguate».¹²¹

¹¹⁹ J.-A. Miller, *Lacan e psicosi*, in *I paradigmi del godimento* cit., p. 206.

¹²⁰ J. LACAN, *Il Seminario, Libro III, Le psicosi*, cit., p. 95.

¹²¹ *Ivi*, p. 100.

Vediamo come Lacan ridisegna il quadro nella *Questione preliminare*: «Considereremo dunque la *Verwerfung* come *preclusione*, *forclusione* del significante. Nel punto in cui, e vedremo come, è chiamato il Nome-del-Padre, può dunque rispondere nell'Altro [l'inconscio, avrà detto precedentemente, è il luogo dell'Altro] un puro e semplice buco, che per carenza dell'effetto metaforico provocherà un buco corrispondente al posto della significazione fallica».¹²² Laddove per i soggetti della nevrosi vi è la catena significante ordinata dal Nome-del-Padre, nella psicosi vi è un lacerazione, un buco ma questo buco «dove al soggetto manca il supporto della catena significante, e che non ha bisogno, come si constata, di essere ineffabile per essere panico, s'è giocata tutta la lotta in cui il soggetto si è ricostruito».¹²³

Ricostruito sì, poiché come accennato in precedenza il delirio è un modo con il quale il soggetto ricostruisce il suo mondo andato in pezzi, il suo reale pieno di significanti pesanti come pietre e slegati tra loro, disseminati.

Arrivati fin qui non bisogna però dimenticare che «la preclusione del Nome-del-Padre non esaurisce la teoria di Lacan in *Una questione preliminare*. È legata a un altro concetto che serve invece da fenomeno osservabile. Si tratta della regressione topica allo stadio dello specchio»;¹²⁴ cosa implica questa regressione topica, ovvero nella struttura del soggetto? È sempre Jacques-Alain Miller a risponderci: «La preclusione, rivelata come falla nella struttura simbolica, risuona sulla struttura immaginaria, la risolve, la riposta alla struttura elementare detta dello stadio dello specchio. Ciò che si può chiamare [...] una destrutturazione immaginaria è assolutamente manifesta, è leggibile».¹²⁵ Ovvero la si può riscontrare facilmente nell'evolversi del delirio del malato, ad esempio nel caso del Presidente Schreber analizzato da Freud e poi da Lacan, sempre *in absentia* e solo tramite il suo memoriale.¹²⁶

¹²² J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 554.

¹²³ *Ivi*, p. 560.

¹²⁴ J.-A. Miller, *Supplemento topologico a "Una questione preliminare"*, in *I paradigmi del godimento* cit., p. 175.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, Milano, Adelphi 1974.

Ricordiamo la prematurazione dell'umano rispetto alla propria nascita e l'incapacità di concepire il doppio dello specchio come un'immagine e non come se stesso, Lacan preciserà nella *Questionne preliminare* come: «è grazie alla beanza aperta nell'immaginario da questa prematurazione, e in cui pullulano gli effetti dello stadio dello specchio, che l'animale umano è *capace* di immaginarsi mortale. Non che si possa dire lo stesso senza la sua simbiosi col simbolico: ma senza questa beanza che lo aliena dalla propria immagine, non avrebbe potuto prodursi quella simbiosi col simbolico in cui si costituisce come soggetto alla morte»;¹²⁷ ecco nel soggetto psicotico resta il pullulare degli effetti dell'immaginario, dello stadio dello specchio, senza alcuna allacciatura con l'ordine del significante, senza alcuna simbiosi simbolica. Potremmo anticipare, per riprendere il concetto successivamente: lo psicotico resta fissato alla propria immagine, resta nel transitivismo della propria immagine speculare, e non potendola alienare non riesce nemmeno a separarsene,¹²⁸ producendo l'oggetto *a*. L'oggetto *a* è, come poi vedremo, la più grande invenzione di Lacan.¹²⁹

Di fatto la forclusione «abolisce la distinzione dei due tempi logici, quello metonimico della rimozione e quello metaforico del rimosso. [...] Questo tempo secondo della metafora non c'è, perché la memoria non funziona e quindi non c'è memoria di una pienezza della soddisfazione. Il vuoto di memoria raddoppia e conferma il buco materno. [Esso] sarà continuamente e vanamente rattoppato dai funzionamenti [slittamenti] metonimici, ma mai realmente chiuso».¹³⁰

In cosa si caratterizza il delirio, la forma più manifesta ed esemplare, quella più caratteristica di ogni psicosi?

¹²⁷ J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., pp. 548-9.

¹²⁸ «Nell'alienazione si tratta di un'iscrizione del soggetto nell'Altro, nell'Altro dunque come luogo del significante, si tratta di sapere come l'Altro vi è preso. Nella separazione si tratta invece di sapere come il soggetto in fondo si separa – il che comporta certo una forma di iscrizione – ma si separa in rapporto all'alienazione». J.-A. Miller, *Schizofrenia e paranoia*, in «La psicoanalisi» 25 (1999), p. 44.

¹²⁹ «Nella psicosi [...] la non estrazione dell'oggetto *a* è correlativa alla sua presenza nel campo della realtà: così nella psicosi lo sguardo diventa visibile e la voce emerge come udibile, e possono essere colti, nella realtà, nel loro statuto di oggetto. Non a caso, dunque, ciò che perseguita lo psicotico è l'oggetto sguardo e l'oggetto voce. La non estrazione dell'oggetto *a* non permette così la localizzazione del godimento, localizzazione che è il risultato dell'iscrizione della funzione fallica: per questo nella psicosi, il corpo è invaso da un godimento mortifero, termine lacaniano che traduce il termine freudiano di pulsione di morte». A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan* cit. p. 158.

¹³⁰ C. Viganò, *Psichiatria non psichiatria* cit., p. 134.

«Dato che il *moi-je* [...] di ognuno è delirante, possiamo considerare che un delirio è un'amplificazione di quello che ognuno ha in sé, possiamo scriverlo in questo modo: *délirje* (delirio)». ¹³¹

Il delirio è un discorso articolato, è un discorso fatto e finito, sebbene non sia dotato di quel senso che diventa tale quanto entra in gioco la metafora paterna (il Nome-del-Padre). Dapprima il delirio non è stato considerato da Lacan un fenomeno elementare «i fenomeni elementari sono come quegli assiomi di partenza, che non possono essere messi in dubbio», ¹³² un'allucinazione è un fenomeno elementare, ad esempio. Poi però cambia idea e assume la concezione che «il delirio è un fenomeno elementare poiché ha la stessa struttura del fenomeno elementare. [...] È qualcosa che si sviluppa con il modello dello *gnomon* greco per esempio. [...] Anche su scala ridotta, ci mostra la struttura di tutta la malattia». ¹³³

Ecco come Lacan affermerà tale idea all'interno del Seminario terzo:

I fenomeni elementari non sono più elementari di ciò che è soggiacente all'insieme della costruzione del delirio. Essi sono elementari come lo è, in rapporto a una pianta, la foglia, sulla quale si vede un certo dettaglio del modo in cui si embricano e si inseriscono le nervature – c'è qualcosa di comune a tutta la pianta che si riproduce in alcune forme che compongono la sua totalità. Parimenti si ritrovano strutture analoghe a livello della composizione, della motivazione, della tematizzazione del delirio, e a livello del fenomeno elementare. [...] È sempre la stessa forza strutturante [...] che si trova all'opera nel delirio, che lo si consideri in una delle sue parti o nella sua totalità. [...] Il delirio non è dedotto, riproduce la stessa forza costituente, è, a sua volta, un fenomeno elementare. [...] La nozione di elemento va qui considerata come equivalente a quella di struttura, una struttura differenziata, irriducibile ad altro che a se stessa. ¹³⁴

¹³¹ J.-A. Miller, *L'invenzione del delirio*, in «La psicoanalisi» 47/48 (2010), p. 223.

¹³² *Ivi*, p. 224.

¹³³ *Ivi*, p. 227.

¹³⁴ J. LACAN, *Il Seminario, Libro III, Le psicosi*, cit., p. 23.

Quindi il delirio si sviluppa conformemente e coerentemente con la struttura del soggetto, di modo che dal fenomeno elementare al delirio se ne può riconoscere il medesimo stampo, la medesima marca singolare.

Inoltre, il delirio psicotico è anch'esso un linguaggio perché ne ha la medesima struttura: «il delirio è un fenomeno elementare e [...] il fenomeno elementare è un delirio perché entrambi sono strutturati come il linguaggio».¹³⁵ Si tratta, come si potrà immaginare di un linguaggio tutto peculiare, tutto metonimico, non interdetto dalla funzione fallica, ma sempre linguaggio è difatti Lacan affermerà nella *Questione preliminare*: «Riteniamo con lui [Freud] che convenga ascoltare colui che parla, quando si tratta di un messaggio che non proviene da un soggetto al di là del linguaggio ma da una parola al di là del soggetto».¹³⁶

Abbiamo parlato di linguaggio peculiare, quello delirante, peculiare poiché, come abbiamo già visto in merito al *Discorso sulla causalità psichica*, esso è caratterizzato da un florilegio di neologismo e di impaniamento sintattico, così lo descriverà nuovamente, con tutte le nuove istanze che il suo pensiero avrà sviluppato, Lacan nel suo terzo Seminario: «A livello del significante, nel suo carattere materiale, il delirio si distingue precisamente per quella forma speciale di discordanza dal linguaggio comune che si chiama neologismo. A livello della significazione si distingue per un aspetto che non può apparire se non a partire dall'idea che la significazione rinvia sempre ad altra significazione, e cioè per l'appunto, la significazione di queste parole non si esaurisce nel rinvio».¹³⁷

Non esaurendosi nel rinvio si crea, nel linguaggio psicotico, una sorta di deriva dei significanti, in cui «il senso s'infiltra senza tregua nella catena».¹³⁸ Infatti, è nel registro della parola che si crea «tutta la ricchezza della fenomenologia della psicosi, è lì che ne vediamo tutti gli aspetti, le decomposizioni, le rifrazioni».¹³⁹

¹³⁵ J.-A. Miller, *L'invenzione del delirio* cit., p. 230.

¹³⁶ J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 570.

¹³⁷ J. LACAN, *Il Seminario, Libro III, Le psicosi*, cit., p. 38.

¹³⁸ J.-A. Miller, *L'invenzione del delirio* cit., p. 234.

¹³⁹ J. LACAN, *Il Seminario, Libro III, Le psicosi*, cit., p. 42.

Ma vi è anche una situazione differente, laddove compare il momento, tipico dello scatenamento psicotico, della “perplexité”. Di cosa si tratta? In tale momento vi è nel soggetto una sorta di paralisi, «nella maggior parte dei casi è solo un significante che emerge, che fissa il soggetto a questo momento e che può assediare senza che il senso completo appaia. In modo che il fenomeno elementare è assimilabile a una metonimia immobile [confusione diffusa], se ci possiamo permettere questo ossimoro, o si presenta come una metafora impotente [fissazione assoluta]». ¹⁴⁰

Jacques-Alain Miller per delineare con una scrittura logica questa situazione sospesa della perplexité, inventa un operatore (?) s, operatore che perplexité che pone l'estrema interrogazione sul senso e che scrivendosi anche nel seguente modo S (?) s riguarda tutto l'interrogarsi umano circa il senso, semplicemente nello psicotico esso non apparirà mai, almeno per quello che, per senso, intendiamo noi.

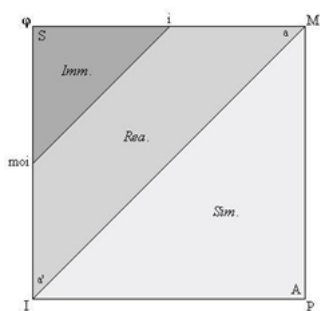
Lacan però invita a non cancellare questo momento di perplexité dello psicotico, a non cercare di comprendere, giacché non esiste comprensione se non nel miraggio di Jaspers, anzi ammonisce sul fatto che «Tentare di non capire quello che succede è una disciplina». ¹⁴¹

Gli aspetti peculiari della *Questione preliminare* non sono però terminati; vi sono due schemi in quel testo atti a significare la struttura “normale del soggetto e quella in caso di psicosi scatenata. È noto come Lacan si serva della topologia nel suo pensiero e nella sua teoresi a proposito della clinica psicoanalitica, a proposito di questi schemi egli redigerà una nota, al momento della pubblicazione degli *Scritti*, atta a delinearli meglio alla luce di due concetti che prima non figuravano ancora nel suo pensiero: l'oggetto *a* e il fantasma ($\$ \diamond a$). inoltre, Jacques-Alain Miller, redigerà un importante scritto a guisa di *Supplemento topologico* a questi due schemi, di modo che ora possiamo avere tra le mani tutti gli elementi per descriverli e delinearli meglio.

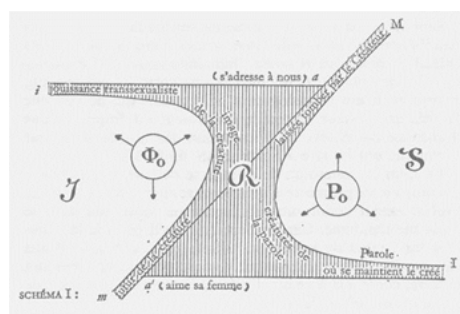
¹⁴⁰ J.-A. Miller, *L'invenzione del delirio* cit., p. 235.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 238.

Ecco i due schemi, R e I:



Schema R



Schema I

Sembrano due schemi alquanto diversi, in verità, secondo le intenzioni di Lacan, il secondo, lo schema I sarebbe solo una modifica dello schema R, modifica effettuata tenendo conto del delirio del Presidente Schreber. Noi però lo faremo valere per i suoi caratteri generali, legati ad ogni scatenamento psicotico.

Notiamo nello schema R tre campi: Immaginario, Simbolico e la Realtà (non il Reale, si badi bene); S il soggetto, non ancora scritto come barrato è posto sotto, come sottoprodotto del significante del fallo ϕ ; e notiamo inoltre come il campo del Simbolico sia delimitato da I (l'Io), M (il resto del desiderio della madre) e P (il Nome-del-Padre posto nel luogo dell'altro A). Tale schema R «rappresenta le linee di condizionamento del *perceptum*, in altri termini dell'oggetto, in quanto tali linee circoscrivono il campo della realtà, ben lungi dal dipenderne soltanto».¹⁴²

Inoltre, questo schema delinea come un soggetto iscritto all'ordine Simbolico sussista e si costruisca la sua realtà, proprio per questo lo schema deve funzionare con due operatori che Lacan all'epoca non aveva ancora coniato, come abbiamo detto, l'oggetto *a* e il fantasma, per questo nel 1966, anno di pubblicazione degli *Scritti*, redige una lunga nota. Vediamo cosa dice.

«Reperire in questo schema R l'oggetto *a* è interessante per chiarirne il suo apporto sul campo della realtà (campo che lo sbarra). [...] Questo campo non funziona se non in quanto otturato dallo schermo del fantasma».¹⁴³

¹⁴² J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 549.

¹⁴³ *Ivi*, p. 550.

Occorre allora adesso chiarire di cosa si tratta quando si parla di oggetto a e di fantasma. L'oggetto a , vera grande invenzione lacaniana, è delineabile allo stesso tempo come oggetto scarto e come oggetto causa del desiderio, si badi bene, non oggetto *del* desiderio, bensì oggetto *causa* del desiderio, oggetto posto dietro al soggetto, che egli non vede, di cui non sa nulla, ma che lo spinge a desiderare, e non solo, a desiderare sempre un certo tipo di cosa, che evidentemente lo riguarda, ma lo riguarda in quanto di lui vi è di più ineffabile e irraggiungibile dalla coscienza. Per questo è anche oggetto scarto, poiché si tratta del suo resto singolare col quale egli non vuole avere nulla a che fare, né saperne. Questo oggetto figura anche all'interno della formula del fantasma $\$ \diamond a$, laddove il soggetto diviso, a causa dell'inconscio è legato al suo proprio oggetto tramite quel punzone che costruisce un diorama più o meno comodo ma che lo fa sussistere come soggetto dell'inconscio, ovvero che per sussistere si serve del sintomo come rotella malfunzionante ma intanto nega che il problema sia l'intera costruzione, atta a celare il Reale, l'imprevedibile, il contingente, in Nuovo e tutto ciò che non si ripeti automaticamente per mezzo di quella coazione che Freud aveva chiamato *Wiederholungszwang*.

Lacan, nella nota del '66 aggiunge anche delle precisazioni topologiche, ovvero che, maneggiando con il piano della realtà fino a farlo diventare una banda di Möbius, quello che ne resta diventa un piano proiettivo (vedremo in seguito di cosa si tratta con l'aiuto di Jacques-Alain Miller); e aggiunge che «Non occorre dire altro, perché allora questo campo non sarà che il tenente-luogo del fantasma di cui questo taglio dà tutta la struttura. Vogliamo dire che solo il taglio rivela la struttura dell'intera superficie, in quanto può staccare in essa i due elementi eterogenei (segnati nel nostro algoritmo $\$ \diamond a$) del fantasma che sono: l' $\$$, S barrato della striscia che ci si deve aspettare dove viene effettivamente a disporsi, cioè a ricoprire il campo \mathcal{R} della realtà, e l' a che corrisponde ai campi \mathcal{I} e \mathcal{S} ».¹⁴⁴

Abbiamo quindi un soggetto circondato da una serie di costruzioni, di maneggiamenti, atti a far sussistere una realtà vivibile e comprensibile in quanto sostenibile; un soggetto spinto da domande

¹⁴⁴ *Ibidem*.

ignote che lo riguardano e che egli costantemente *lascia cadere*, ovvero non vuole saperne nulla, almeno finché un sintomo troppo scomodo non spinga per portarlo al cospetto dell'analisi.

Lo schema R, ampliato con la nota del '66 mostra quindi come un soggetto non psicotico stia in piedi grazie alla costruzione del fantasma: «Dunque, è in quanto rappresentante della rappresentazione nel fantasma, cioè come soggetto originariamente rimosso, che l' $\$$, S barrato del desiderio, fa da supporto al campo della realtà, e quest'ultimo non si sostiene che per l'estrazione da esso dell'oggetto a , che peraltro gli fornisce il suo quadro»,¹⁴⁵ ovvero la sua cornice.

In tutto ciò, come abbiamo enunciato in precedenza, la realtà non è data a nessun livello, sarebbe un miraggio pensare che essa sussista per il soggetto come qualcosa di Reale, la realtà è il fantasma: «risulta assolutamente escluso che volessimo farvi rientrare per una finestra qualsiasi l'idea che questi effetti (noi leggiamo: “sistema delle identificazioni”) possano teoricamente fondare, in un modo o nell'altro, la realtà».¹⁴⁶

Non avviene la stessa cosa nello schema I.

«Cerchiamo ora di concepire una circostanza della posizione soggettiva, in cui all'appello del Nome-del-Padre risponda, non l'assenza del Padre reale, dato che questa assenza è più che compatibile con la presenza del significante, ma la carenza del significante stesso»,¹⁴⁷ ovvero la psicosi.

Nella psicosi infatti, in ogni psicosi, qualcosa non funziona a livello della catena significante, non vi è nulla a porre un freno alla deriva metonimica oppure a smuovere la paralisi pietrificante della perplessità.

Come si può notare, nello schema I mancano diversi operatori, da P a ϕ , inoltre i campi dell'Immaginario e del Simbolico sono come fuoriusciti dalla struttura: cosa è accaduto?

Lacan commenta così le sue ideazioni: «Resta la disposizione nello schema del campo \mathcal{R} , in quanto rappresenta le condizioni alle quali per il soggetto la realtà si è ristabilita: realtà che per lui, sorta di

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 553.

ilota, ha una consistenza che gli è imposta dopo la prova della sua costanza, e per noi è legata a ciò che gliela rende abitabile, ma che anche la distorce, e cioè a rimaneggiamento eccentrici dell'immaginario \mathcal{I} e del simbolico \mathcal{S} che la riducono al campo del loro scarto». ¹⁴⁸

Ciononostante, la psicosi scatenata non è un marasma caotico bensì, come afferma Lacan, «questo schema dimostra che lo stato terminale della psicosi non rappresenta il caos irrigidito in cui si risolve la ricaduta di un sisma, ma piuttosto quella messa in luce di linee di efficienza che fa parlare quando si tratta di un problema a soluzione elegante». ¹⁴⁹

La psicosi sta in piedi, il delirio è la sua stampella, la sua risposta ordinata allo scatenarsi della fine del mondo.

In tutto ciò Jacques-Alain Miller nel suo *Supplemento topologico* apporta diverse aggiunte sia per spiegare l'essenza del piano proiettivo, sia in merito alla struttura psicotica, sia al suo peculiare fantasma (o sostituto dello stesso).

Innanzitutto, considerato che la realtà non è data se non attraverso la lente distorcente del fantasma, anche la metafora paterna potrebbe essere una metafora delirante, «il che dopo tutto non è così lontano dal punto a cui Lacan è arrivato, quando si è spinto a dire che la metafora paterna effettua il taglio del campo che ci è dato come realtà», ¹⁵⁰ ovvero la realtà è sistemata e ottimizzata dalla metafora paterna. Detto ciò, cerchiamo di capire come, a livello pratico, Lacan abbia effettuato la trasformazione dello schema R in schema I. Scrive Miller: «per ottenere lo schema I a partire dallo schema R propongo di seguire la seguente costruzione: sapendo che devono risultare sopresse le impuntiture del Nome-del-Padre e della significazione fallica, immaginiamo che si ottengano, al posto dei due triangoli precedenti, due rami di un'iperbole e i relativi asintoti»; ¹⁵¹ ovviamente si tratta di una delucidazione intuitiva, non di un effettivo ingresso nelle dinamiche che hanno guidato Lacan. Ad ogni modo, così facendo, sopprimendo poi l'asintoto avente come punti estremi i e I , ed infine ruotando il tutto in

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 569.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 568.

¹⁵⁰ J.-A. Miller, *Supplemento topologico*, cit, p. 177.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 180.

senso orario, si ottiene qualcosa che arriva vicino alla concezione dello schema I, dove i punti collegati nella maniera più diretta sono *m* (*moi*) e M (il significante primordiale del godimento della madre).¹⁵²

Ora si può passare a designare la struttura topologica del piano proiettivo:

Disegniamo un piano ordinario, su cui poggia una sfera, tangente al piano. La proiezione centrale sul piano consiste semplicemente, a partire da qualunque punto P_1 della superficie sferica, nel far passare una retta per il centro O della sfera, che attraversi la sfera in un altro punto P_2 e incontri infine il piano nel punto P. Restano così individuati due punti antipodali della sfera, P_1, P_2 . [...]

Ora, per costruire il piano proiettivo, dobbiamo completare il piano ordinario con la cosiddetta retta all'infinito; due piani paralleli, nel nostro caso il piano di base e quello su cui giace la circonferenza dell'equatore della sfera, si intersecano così all'infinito. [...]

Facciamo ora a meno del piano di base e consideriamo solo un emisfero della superficie sferica.

Che operazione dobbiamo fare perché sia in qualche modo equivalente al piano proiettivo? [...]

Dobbiamo immaginare l'emisfero con bordo come una figura di gomma [...]. Il lembo del bordo

[...] deve immaginarsi allungato e, dopo una torsione, ricongiunto con il punto opposto Q' .¹⁵³

[...]

Dalla superficie così costituita si può ricavare un nastro di Möbius. Se infatti tagliamo la figura orizzontalmente, al di sotto della sutura del bordo equatoriale, con un piano parallelo a quello su cui giaceva la circonferenza equatoriale prima delle identificazioni delle coppie di punti diametralmente opposti, otteniamo un *cross-cap*, che è una figura omeomorfa al nastro di Möbius, e un disco, a cui il nastro di Möbius è cucito sul bordo.

Insomma, il piano proiettivo di cui parla Lacan è effettivamente costituito: 1) da un nastro di

Möbius; 2) da un semplice disco, frammento di sfera, perfettamente banale e ordinato.¹⁵⁴

¹⁵² Miller fa anche notare come il rapporto tra *m* e M potrebbe essere legato dallo stesso punzone o losanga che tiene insieme i due elementi del fantasma ($m\Diamond M$) e questo perché «vi succedono più cose di quanto lo schema non indichi di primo acchito», J.-A. Miller, *Supplemento topologico*, cit, p. 181.

¹⁵³ Q' è il punto diametralmente opposto a Q, e sono i due punti situati sul piano equatoriale della sfera.

¹⁵⁴ J.-A. Miller, *Supplemento topologico*, cit, pp. 184-6.

Sembra una spiegazione assai complessa, ma occorre ricordare come la topologia lavori con gli omeomorfismi: una figura senza buco è omeomorfa, dopo stiramenti e maneggiamenti – come se fosse fatta di gomma – a tutte le altre figure senza buco; viceversa una figura con un buco. Ad esempio, un nastro di Möbius può diventare un *cross-cap*, ma non un toro; un toro può diventare una Bottiglia di Klein ma non un nastro di Möbius.

Miller dopo questa lunga analisi topologica a proposito di quale figura potesse rappresentare al meglio lo schema I dal momento che Lacan identificava nel piano proiettivo lo schema R, è giunto alla conclusione che proprio l'eterogeneità del *cross-cap* su cui viene cucito un banale lembo sferico fosse la soluzione proprio perché rendeva conto degli elementi eterogenei della struttura psicotica: qualcosa di estremamente articolato e qualcosa di profondamente elementare.

Tutto ciò dimostra come la psicosi non sia per nulla destrutturata né astrutturata; anzi, Miller riporta un'interessante frase pronunciata spesso da Lacan durante le sue presentazioni dei malati:

Da questo punto di vista, mi è sembrato importante chiedermi perché Lacan fosse arrivato e frequentemente nelle sue presentazioni dei malati, a sostenere che la psicosi fosse la normalità [ricordiamo la frase “Ma è normale!”]. Mi è sembrato che in questa prospettiva, fossero piuttosto le altre strutture a dover essere ottenute per taglio o per supplemento a partire dall'asfera [il piano proiettivo reale] e non il contrario: e che, se Lacan poteva dire “la psicosi è la normalità”, è perché egli intendeva che la psicosi (vorrei proporre questa formula) fosse la struttura.

La psicosi è la struttura.¹⁵⁵

Che la psicosi sia la struttura significa, come accenna Miller, che il percorso da compiere sarebbe a ritroso, dallo schema I allo schema R, e che per addomesticamento ottenuto grazie al fantasma, il soggetto uscirebbe dalla struttura psicotica primigenia. Significa che la struttura psicotica sarebbe

¹⁵⁵ J.-A. Miller, *Supplemento topologico*, cit, p. 187.

quella entro la quale l'umano entra nel mondo e che solo il linguaggio lo farebbe traghettare entro un'altra struttura, fatta di sintomi, lapsus, sogni e di tutte le caratteristiche di cui è portatore l'incoscio. Miller accenna ad una simile evenienza anche in un altro testo, laddove afferma che «la schisi è data all'inizio. Lacan parla volentieri di schisi del soggetto, del soggetto barrato [...], di *Spaltung* [...]. In fondo, così come Lacan un tempo parlava di isteria primitiva del soggetto o di paranoia primitiva del soggetto, potremmo, sotto una certa angolatura, ammettere una schizofrenia primitiva [originaria aggiungerei] del soggetto».¹⁵⁶

Passiamo ora al punto cruciale dell'ordinamento psicotico: lo scatenamento. Non è detto che una psicosi debba scatenarsi e il soggetto può restare tutta la vita in uno stadio cosiddetto di prepsicosi, ma quando lo scatenamento accade è sempre a causa di un motivo, questo motivo Lacan lo battezza Un-padre. Di cosa si tratta?

Perché la psicosi si scateni, bisogna che il Nome-del-Padre, *verworfen*, precluso, cioè mai giunto al posto dell'Altro, vi sia chiamato in opposizione simbolica al soggetto.

Il difetto del Nome-del-Padre in tale posto, per il buco che apre nel significato, innesca la cascata dei rimaneggiamenti del significante da cui procede il disastro crescente dell'immaginario, finché sia raggiunto il livello in cui significante e significato si stabilizzano nella metafora delirante.

Ma come è possibile che il Nome-del-Padre sia chiamato da soggetto al solo posto da dove gli sia potuto venire e dove non è mai stato? Da nient'altro che da un padre reale, per nulla necessariamente il padre del soggetto, ma da Un-padre. [...] Basta che questo Un-padre si situi in posizione terza in qualche relazione che abbia come base la coppia immaginaria *a-a'*, cioè io-oggetto o ideale-realtà. [...] Si cerchi all'inizio della psicosi questa congiuntura drammatica.¹⁵⁷

Tale coppia immaginaria può essere composta da madre e figlia, neo-madre e bambino che porta in grembo, coppia di fidanzati; all'interno della quale irrompa un terzo: padre, marito, padre o madre

¹⁵⁶ J.-A. Miller, *Schizofrenia e paranoia*, in «La psicoanalisi» 25 (1999), Roma, Astrolabio-Ubaldini, p. 36.

¹⁵⁷ J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 573-4.

del marito o della moglie, o lo stesso figlioletto neonato, i quali vengono a turbare una relazione simbiotica e immaginaria. Anche lo stesso analista, nel momento del transfert, può operare da Unipadre e favorire lo scatenamento.

Proprio per questo Miller parla di situazione “quasi edipica” nella quale giunge in modo radente, come un raggio di sole invernale, una coincidenza di eventi capace di provocare una sorta di “luce dello stupore”, che preludia allo scatenamento.¹⁵⁸

2.4 Il *Sinthomo*

Metà degli anni Settanta: molti elementi si sono evoluti nella clinica e nel pensiero di Lacan, sono gli anni in cui il suo seminario si svolgerà presso la facoltà di diritto della Sorbona ed egli farà diversi viaggi negli Stati Uniti invitato da Roman Jakobson: in quello del 1975, in particolare, farà la conoscenza di Noam Chomsky. Vedremo come questo incontro sarà importante per l’affermazione pronunciata da entrambi nel dispiegarsi del loro pensiero (“il linguaggio è un organo”), ma diversissima all’interno dei due differenti sistemi di pensiero.

Il 1975 è l’anno di un importante quanto complesso seminario di Lacan, riguardante il tema della psicosi, ma non solo, anche la poesia, James Joyce, la scrittura, i nodi, il godimento e il Reale: si tratta di *Il Sinthomo*.¹⁵⁹ Vi sono nuovi termini che affastellano l’orizzonte teorico e clinico lacaniano, e che man mano andremo sbrogliando: da quello che dà il nome al seminario stesso, ovvero *sinthomo* come contrapposizione al classico sintomo; alla *lalangue* contrapposta al linguaggio, al *parlessere* come modo più preciso per definire il soggetto, fino all’*S.K.beau* nome nuovo per la sublimazione.

Inoltre, in questo seminario troveremo un rivolgimento (come si rivolge un guanto) totale dell’istanza stessa dell’inconscio così come era stata delineata da Lacan lungo il percorso dei suoi seminari precedenti. Infine, ma non per minore importanza, ci si avvicinerà sempre più ad una clinica

¹⁵⁸ Cfr. J.-A. Miller, *Lacan e psicosi* cit., p. 207.

¹⁵⁹ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo 1975-1976*, Roma, Astrolabio 2006.

continuista rispetto ad una supposta separazione strenua tra nevrosi e psicosi: il *sinthomo* è infatti un oggetto che le riguarda entrambe.

Scrivo Antonio Di Ciaccia: «In psicoanalisi si entra dalla porta del sintomo. Non ci sono altre porte. Tutte le domande di analisi, per quanto varie possano essere, non conducono che ad anticamera dalla quale si accederà all'analisi varcando la soglia del sintomo»;¹⁶⁰ tale è il sintomo come peculiare formazione dell'inconscio, come *quid* spesso fastidioso e singolare per ciascuno. Considerato che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio» tale sintomo è “parlante”: «Proprio a causa della struttura dell'inconscio freudiano, Lacan dirà che il sintomo si forma come un'operazione di linguaggio e cioè come una metafora. Abbiamo una metafora quando un significante viene sostituito da un altro significante e questa sostituzione ha come effetto un certo guadagno, per esempio la creazione di un senso nuovo».¹⁶¹

Siamo all'interno del pensiero del cosiddetto Lacan “classico”, il Lacan prettamente freudiano e strutturalista, verso la fine degli anni Sessanta, il suo orientamento muterà drasticamente, egli «dovrà arrendersi all'evidenza che la struttura di metafora del sintomo non rende conto della ripetizione. [...] C'è un reale che è refrattario al simbolico e che si ripete. La causa di questa ripetizione Lacan la definisce “godimento”. In questa nuova prospettiva il sintomo non ha più la struttura di significante [...] ma ha struttura di lettera. Il sintomo è allora marchio di godimento, la cui significazione resta enigmatica».¹⁶² Ecco lo sfondo entro il quale si colloca il Seminario XXIII, un orizzonte caratterizzato più che dalla leggibilità e trasparenza del sintomo legato all'ordine simbolico, dall'illeggibile e opaco del godimento smarcato dal linguaggio per ridursi a pura lettera sciolta, assoluta.

Cosa significa, in questa prospettiva, passare dal sintomo classico, al cosiddetto *sinthomo*, con questa strana *h* nel mezzo?

¹⁶⁰ A. Di Ciaccia, *Dal sintomo al sinthomo*, in «La psicoanalisi» 23 (1998), Roma, Astrolabio, p. 7.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 9.

¹⁶² *Ivi*, pp. 9-10.

«È la nuova versione del sintomo [...]. Si tratta della supplenza alla mancanza del Nome-del-Padre che funzionerà come perno per lo psicotico. Ma si tratta anche dell'osso di godimento con cui il soggetto si troverà a fare i conti alla fine della propria analisi». ¹⁶³

Quindi, come possiamo notare dalle parole di Antonio Di Ciaccia, il *sinthomo* non è peculiarità della psicosi, proprio perché Lacan sarà sempre più orientato verso una clinica continuista. Il *sinthomo* è quando il sintomo da malfunzionamento si trasforma in funzionamento che permette al soggetto di stare in piedi e quindi di stare al mondo, nonostante tutto.

Dopo questo preambolo introduttivo, addentriamoci nella selva rigogliosa delle parole di Lacan, ma anche di Jacques-Alain Miller che sul Seminario XXIII ha condotto un corso tra la fine del 2004 e l'inizio del 2005 pubblicato col titolo di *Pezzi staccati*.

Si tratta di un seminario dove ciò che viene detto è meno importante di quel che sarebbe omesso: pare questa un'affermazione bizzarra, ma tutto l'andamento delle parole di Lacan e di Miller conduce a convincerci, e giustamente, che «L'elucubrazione è ciò che si dice, [ma] "ciò che si dice" non è ciò che si vuol dire». ¹⁶⁴ Ovvero, vi è nell'enunciazione qualcosa che "blaterando" (proprio in quanto onomatopeica del *bla bla*) copre il vero suono della *lalangue*, che a livello significante non vuol dire nulla (perché è primordiale rispetto all'ordine simbolico) ma è l'unica cosa che "fa senso" per il soggetto. Di cosa si tratta con il termine di *lalangue*? È come se fosse la lingua non significante che pullula nello sfondo di tutti i maneggiamenti significanti: «Una volta fatta sorgere lalingua [*lalangue*] dietro il linguaggio, quest'ultimo viene sminuito allo stato di un'elucubrazione di sapere su lalingua, viene rinviato allo statuto di elucubrazione. Il linguaggio è il sistema [...] che si inventa a partire da lalingua» così stando le cose «in quanto tale il linguaggio non esiste. È una finzione, una costruzione». ¹⁶⁵

Lalingua è anch'essa, come il sintomo, qualcosa di singolare a ciascuno, essa riguarda ciò che gli altri "hanno detto" prima di noi: «Crediamo di dire ciò che vogliamo, ma è ciò che hanno voluto gli altri,

¹⁶³ *Ivi*, p. 10.

¹⁶⁴ J.-A. Miller, *Pezzi staccati. Introduzione al Seminario XXIII "Il sinthomo"*, Roma, Astrolabio 2006, p. 9.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 16.

in modo particolare la nostra famiglia, che ci parla [a parlarci]. Noi siamo parlati, ed è per questo motivo che facciamo dei casi della vita, che ci spingono qua e là, qualcosa di tramato [ordito]»,¹⁶⁶ in merito a questo enunciato Miller specifica: «Quando Lacan dice “la famiglia”, dice [...] “lalingua nella famiglia”». ¹⁶⁷

Lalingua non appartiene all'ordine simbolico come il linguaggio, poiché non è costituita da significante e significato. Il simbolico ha sempre a che vedere con qualcosa di duale, proprio per questo gli serve un artificio come il Nome-del-Padre che, da punto di capitone, sappia tenere insieme un significante con un supposto significato e arrestare almeno momentaneamente la deriva metonimica. Almeno momentaneamente poiché, come insegna il vocabolario, per spiegare un significante serve almeno una dozzina di altri significanti che a loro volta per essere spiegati necessitano ognuno di una certa dose di ulteriori significanti e così via all'infinito, potenziale.

Proprio per questa ragione Lacan si domanda come l'uomo, che ha visto fin da subito la natura del simbolo, non se ne rammenti quando usa il suo linguaggio quotidiano: «È veramente inaudito che gli uomini abbiano visto molto bene che il simbolo poteva essere soltanto un pezzo rotto, e questo, se posso esprimermi così, da sempre. Ma è anche inaudito che non abbiano a suo tempo, il tempo di quel *da sempre*, ciò che comportava l'unità e la reciprocità di significante e significato – e di conseguenza che originariamente il significato non vuole dire niente, che è solo un segno arbitrario tra due significanti per la scelta di questi – segno di arbitrato e, pertanto, non di arbitrio». ¹⁶⁸

In conseguenza di ciò la verità può soltanto “semi-dirsi” come il soggetto diviso che ne è il locutore. Il *sinthomo* si colloca qui, dove non vi è linguaggio capace di rappresentare la realtà, men che meno il reale, che di questa è il lato opaco e illeggibile come lalingua: «La differenza tra sintomo e *sinthomo* riproduce la differenza tra linguaggio e lalingua e indica un punto di vista sul sintomo in cui esso non è più una formazione dell'inconscio», ¹⁶⁹ proprio perché l'inconscio freudiano è strutturato come un

¹⁶⁶ J. Lacan, *Joyce il sintomo*, in «La psicoanalisi» 23 (1998) cit. trad. di I. Avalli e M. Daubresse, p. 13; e in J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. trad. di A. Di Ciaccia, p. 159. La citazione è un mix delle due traduzioni.

¹⁶⁷ J.-A. Miller, *Lacan con Joyce. Seminario di Barcellona II*, in «La psicoanalisi» 23 (1998) cit. p. 28.

¹⁶⁸ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. pp. 17-8.

¹⁶⁹ J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. p. 16.

linguaggio, come abbiamo già fatto notare più volte. Vi sono così una verità del sintomo, verità perché linguistica, afferente al campo della realtà, ovvero costruita; e poi un reale del sintomo, illeggibile, non simbolizzabile e opaco.

Quindi, ricapitoliamo: «Perché questo termine nuovo? Perché il sintomo, che Freud ha isolato, rinnovato, articolato, inventato, è la verità. [...] È ciò che si interpreta, ciò che si interpreta nell'ordine del significante. [...] Il sintomo è il nome clinico della verità. È qui [...] che Lacan arriva a cambiare nome per designare il sintomo, precisamente quando disgiunge sintomo e verità, e che in questa disgiunzione fa spazio al godimento». ¹⁷⁰ E per fare spazio al godimento non serve più il linguaggio, quel linguaggio “dalle parole imposte”, bensì far risuonare solo l'eco della *lalangue*, esattamente come fa James Joyce, soprattutto in *Finnegans Wake*, che è la sua opera, appunto, più *illeggibile*. Infatti Joyce “si astraie dal voler dire in ciò che scrive”, il voler dire qualcosa, il significato, è l'ultimo dei suoi pensieri:

Si astraie dal voler dire, cioè non vuol dire più niente. Del significante non dà il significato, ne dà l'eco, quello che emerge in una lingua e in molte altre, un eco omofonico e translinguistico che disorienta, che sfalda ogni significato, che lo annulla e lo moltiplica. È una camera d'echi che colpirà l'uno o l'altro a caso, in modo contingente. [...] Lalingua tocca ognuno come questa camera d'echi che è *Finnegans Wake*, e questa contingenza per ciascuno è un trauma.

Cosa vuol dire trauma? Che la disarmonia è originaria, che il suono de lalingua non è mai armonico, non si accorda a nessuno, che la disarmonia non può essere *pensée*, riparata e curata. Lalingua fa dell'essere che la abita e che la parlerà un malato, un handicappato, e tutto ciò che è permesso di fare con essa è un'opera. Ecco dunque l'esempio di Joyce: fare un'opera con il trauma subito dalla lalingua e dalle sue conseguenze. ¹⁷¹

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 23-4.

¹⁷¹ *Ivi*, pp. 38-9.

Ecco un punto chiave: ciò che nella *lalangue* traumatizza in quanto sono le parole che hanno parlato gli altri per noi, può essere messo in scacco nella sua articolazione traumatica facendone un'opera, il *sinthomo* è quest'opera, questo *saperci-fare* con una materia vischiosa quanto traumatica, infatti, scrive Lacan con un enunciato diventato molto famoso: «Si è responsabili solo nella misura del proprio *saper-fare*. Che cos'è il *saper-fare*? È l'arte, l'artificio, ciò che dà all'arte di cui si è capaci un valore rilevante, dato che non c'è Altro dell'Altro a operare il Giudizio universale».¹⁷² Entra dunque in gioco l'arte, l'arte, rilevante, l'arte-*sinthomo*, come unico modo per stare in piedi a dispetto della mancanza di Dio (Altro dell'Altro), di una Legge universale o di tutto ciò a cui, come direbbe Nietzsche, “siamo ancora devoti”, il che può essere anche il discorso della scienza, per esempio, oppure la credenza nella leggibilità del Reale nonché in una sua comprensione.

Non c'è nulla da comprendere nel Reale, così come nella scrittura di Joyce, essa fa solamente “risuonare” *lalingua*, in modo del tutto singolare; ognuno è singolare ma con l'ordine simbolico, con il linguaggio prestabilito non si potrà mai giungere a dire qualcosa di nuovo, nuovo nel senso di autentico e, con il *Seminario Il sinthomo* Lacan invita «a lasciare un resto, che un resto rimanga sempre nella misura in cui ciascuno è senza pari, e che la sua differenza risiede nell'opacità che rimane sempre. Questo resto non è lo scacco della psicoanalisi, ma è precisamente ciò che costituisce il vostro valore per poco che sappiate farlo passare allo stato di opera. Senza dubbio è lì che ciascuno pecca, inciampa, zoppica, ma è anche lì che per ciascuno si costituisce la propria differenza o la propria nobiltà».¹⁷³

Visto così il *sinthomo* parrebbe vicino al concetto di sublimazione. Invece le è assai distante: vediamo perché: la sublimazione ha a che vedere con le dinamiche inconsce e con il destino della pulsione, con il *sinthomo* non siamo più dinnanzi all'inconscio freudiano, l'inconscio classico dove operano sintomi, lapsus, sogni e atti mancati; qui vi è, come scriverà Lacan a proposito di Joyce un “disabbonamento” all'inconscio, qui si maneggia facendo leva solo sul proprio sapere fare differente

¹⁷² J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. p. 57.

¹⁷³ J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. p. 43.

da tutti e ciò che fa da supporto a questa arte non è la nuova direzione della spinta pulsionale, bensì uno sgabello. Come uno sgabello? Sì, un *S.K.beau*¹⁷⁴: uno sgabello bello, questo è il supporto che accompagna il soggetto nella sua *sinthomatica* solitudine: «Sul punto estimale del *sinthome* siamo abbandonati alla più assoluta solitudine. Nondimeno è proprio qui che si dà quella possibilità dell'inconscio altrimenti preclusa dall'equi-valenza simbolica».¹⁷⁵

Come abbiamo visto sin qui, il Seminario XXIII è orientato più verso la scrittura piuttosto che verso il linguaggio, come avveniva in precedenza, è Lacan stesso che ammetterà questo suo nuovo interesse per la scrittura (il quale si era già esplicitato a partire dal Seminario XVII mediante il tema della scrittura cinese): «la scrittura è una cosa che mi interessa, perché penso che, storicamente, si sia entrati nel reale, cioè si sia smesso di immaginare, proprio attraverso dei frammenti di scrittura».¹⁷⁶

La scrittura permette l'ingresso nel reale perché è segnica, è materia, i segni tracciati su qualsiasi supporto sono più dell'ordine della cicatrice piuttosto che di quello della significazione. Aggiunge a tal proposito Miller: «Quando Lacan si è interessato alla scrittura [...] ha messo l'accento su un'altra modalità di scrittura, creando così un altro modo dello scritto: lo scritto come marchio, come tratto isolato [...]. Per leggere il *Seminario Il sinthomo* dobbiamo orientarci sulla distinzione tra due scritture: la scrittura che parla e i disegni dei nodi. [...] C'è un modo di scrivere che è proprio come un corpo, lo scritto che parla. [...] L'altra modalità è lo scritto che non vuol dire niente [...] quello che è da-non-leggere».¹⁷⁷

A queste due modalità di scrittura, prosegue Miller, corrispondono anche due nomi: la scrittura corpo parlante è infatti quella appartenente all'ordine significante, sul quale Lacan ha imperniato il suo insegnamento per decenni; la “nuova” scrittura che non vuol dire nulla è la lettera: sciolta, singola, singolare.

¹⁷⁴ «Sublimazione è un termine sublime. È ciò che Lacan sminuisce chiamandola “sgabello”. Ci si alza, ci si monta... la testa. Esso dà il Bello, il Vero, il Buono. [...] Lo sgabello filosofia, etica, estetica. Soprattutto il bello che è nello sgabello. Lacan lo fa vedere scrivendolo *S.K.beau*. Questo è il nuovo nome della sublimazione! Non è bello? Bisogna che sia bello. Bisogna farne un oggetto d'arte». J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. pp. 76-7.

¹⁷⁵ M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, ETS 2009, p. 284.

¹⁷⁶ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. p. 64.

¹⁷⁷ J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. p. 68.

Durante la sesta lezione del *Seminario Il sinthomo* Lacan parlerà di un caso occorso durante una delle sue presentazioni dei malati (che, come possiamo notare non hanno mai cessato il loro susseguirsi lungo tutto l'arco dell'insegnamento lacaniano a cominciare dagli anni del dottorato e della pratica psichiatrica) dove la follia era scaturita con il fenomeno delle *parole imposte*, a tal proposito Lacan comincerà a chiedersi: «Come mai non avvertiamo tutti che le parole da cui dipendiamo ci sono in qualche modo imposte?». ¹⁷⁸ Ovvero perché non percepiamo un fondo di non libertà all'interno di tutta la catena significante di cui facciamo uso e consumo: «Ecco dove un cosiddetto malato va talvolta ben oltre di un uomo definito in buona salute. Il problema è piuttosto quello di sapere perché mai un uomo normale, cosiddetto normale, non si accorga che la parola è un parassita, una placatura, che la parola è la forma di cancro che affligge l'essere umano. Come mai alcuni arrivano ad avvertirlo? Certo è che in Joyce sembra esservene traccia». ¹⁷⁹

La domanda di Lacan sarà quindi un chiedere circa la follia: perché nella follia ci si rende conto di questo cancro verbale mentre nella normalità no? Forse proprio perché, come abbiamo visto in precedenza, l'Edipo e quindi la funzione Nome-del-Padre, operativa, fungono da medicamento desensibilizzante, anche nei confronti di questa constatazione. La parola, così come l'Io (affermato da Lacan nel suo primo seminario) sono malattie dell'uomo.

Ma la scrittura permette, a usarla bene, ovvero in modo opportuno, senza cercarne il senso, di bypassare almeno un poco questo stato di cose: «È con la mediazione della scrittura che la parola si decompone imponendosi come tale, ossia in una deformazione, a proposito della quale resta ambiguo, se si tratti di liberarsi del parassita paroliere di cui parlavo poc'anzi o al contrario di lasciarsi invadere dalle proprietà di ordine essenzialmente fonemico della parola, dalla polifonia della parola». ¹⁸⁰

Ovvero, ci sarebbero due possibilità per giocare con la lingua senza esserne giocati: la prima consiste nel trattare la parola, mediante la scrittura come pura lettera senza significato, usarla come una traccia sulla neve, o meglio una cicatrice sul corpo, segno che qualcosa è avvenuto ma in sé sprovvista di

¹⁷⁸ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. p. 91.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ivi*, pp. 92-3.

significato; la seconda, la modalità joyciana, ovvero usarla e abusarla, la parola, annegando nella polifonia dei suoi significanti così da trasformare i significanti in puro suono, senza la vana ricerca del senso. Sono due modalità che alla fine si incontrano al limitare del non senso, laddove il significante e la lettera ricongiungono le due tessere dell'antico simbolo rivelandosi un puro coccio da gettare nel fiume.

Il soggetto stesso dinnanzi a questa torsione prende un nuovo nome, quello di *parlessere* poiché è un essere votato quanto malato di linguaggio e il linguaggio stesso gli fa scaturire il suo corpo proprio. È qui che il linguaggio come organo di Chomsky si incontra e si scontra con il linguaggio come organo di Lacan: per Chomsky il linguaggio è un organo del corpo che cresce e si sviluppa come gli altri organi, e qui sta la novità, l'assimilazione agli altri organi somatici. Per Lacan le cose non stanno così: il linguaggio è l'unico organo del corpo, fa sorgere esso stesso tutti gli altri organi e, a seconda della propria struttura, ognuno saprà come e cosa farsene, oppure da esso sarà sopraffatto come nel caso della schizofrenia o di qualunque patologia allucinatoria.

La scrittura appartiene a un altro ordine, non è parassitaria come il linguaggio: «è con la scrittura che noi possiamo mostrare ciò che accade parlando, ciò che il linguaggio *fa* nel mentre che dice ciò che dice: il suo evento»,¹⁸¹ l'evento del linguaggio è nella scrittura, per questo essa l'ordine reale di quello che a livello simbolico è la parola.

Il reale è al centro di questo seminario, nella sua ineffabilità, nell'impossibile che lo caratterizza, nel mistero che lo contraddistingue, tant'è che di esso se ne può cogliere solo un "lembo" un "torsolo", non è rappresentabile né pensabile nella sua interezza e questo proprio perché siamo umani e quindi abitati da sempre dal linguaggio, quel linguaggio che sempre opera come un tendaggio per velare e coprire il reale, per mascherarlo, esso infatti più che intravedersi può soltanto lasciarsi intuire. Sarà forse per questo che Miller consiglia di leggere il *Seminario Il sinthomo* lasciandosene possedere: «Nel *Seminario Il sinthomo* c'è qualcosa di sconvolgente ed è per questo che la scorsa volta ho detto

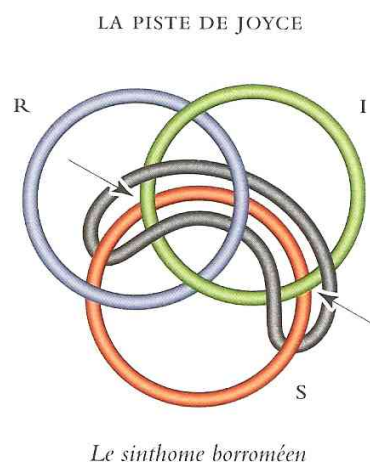
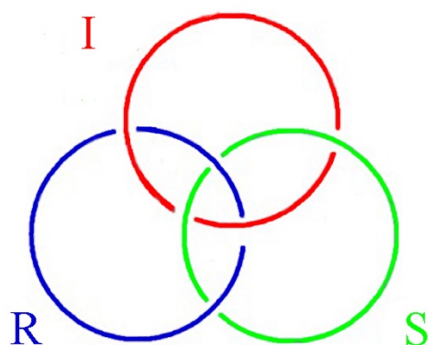
¹⁸¹ M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza* cit., p. 231.

che ne ero posseduto. [...] Il buon metodo, almeno quello che ho trovato e che lodo, stando all'oggetto del *Seminario Il sinthomo*, è la possessione. Lasciatevi possedere: ecco un buon metodo. Non iniziate a cercare il pelo nell'uovo. Se prendete le cose così, esse pullulano». ¹⁸²

Ma solo in questa maniera, altrimenti le cose non sono che prodotti linguistici, come afferma Lacan: «Che cos'è un fatto? È proprio lui a farlo. Non c'è fatto se non per il fatto che il parlessere lo dice. Non ci sono altri fatti se non quelli che il parlessere riconosce come tali dicendoli. Non c'è fatto se non per artificio. Ed è un fatto che egli mente, ossia che instaura dei falsi fatti e li riconosce, proprio perché ha una mentalità, vale a dire un amor proprio». ¹⁸³

I fatti sono dunque menzogne che, di fatto, bucano continuamente il reale, poiché esso si colloca al di là dei paraventi significanti. Ma il parlessere, come dice la parole, non può fare a meno di nominare le cose e così facendo mente accentuando il buco.

Il seminario Il sinthomo presenta però un aspetto del tutto peculiare del quale non abbiamo ancora parlato: la questione dei nodi: il sinthomo stesso è visto e presentato da Lacan nell'ottica del nodo.



I due sopra raffigurati sono il medesimo nodo Borromeo (dall'immagine dello stemma dell'omonima famiglia). I tre cerchi che li compongono sono l'Immaginario, il Simbolico e il Reale.

Abbiamo appena ricordato come il linguaggio (quindi l'ordine simbolico) buchi il Reale, ciò cambia l'ordine che gli elementi avrebbero, secondo supposizione, dovuto mantenere: «Ci si era immaginati

¹⁸² J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. p. 44.

¹⁸³ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. p. 62.

che ciò che teneva insieme fosse proprio il simbolico come ordine. Se riferiamo la consistenza all'immaginario, allora bisogna spingere la cosa fino in fondo: ciò che tiene insieme, persino il nodo stesso, tutto ciò che fa sistema è sospetto di essere solo immaginario. [...] Quanto al reale, è esistenza, vuol dire che è in più, è il terzo come tale, quello che permette di tenere insieme l'immaginario e il simbolico».¹⁸⁴

Ciò che regge il sistema del soggetto è totalmente immaginario, al punto che Lacan stesso arriverà a chiedersi se l'inconscio medesimo non possa essere che una costruzione immaginaria, più che simbolica. Ciò rovescerebbe rovinosamente tutto il suo pensiero e tutta la sua clinica, poiché vanificherebbe ogni funzione a tutte le produzioni inconse, le quale già stavano subendo gli strali del godimento non simbolizzabile nonché l'operato di quelle figure che, come lo stesso Joyce, si erano, con la bella espressione di Lacan, "disabbonati" all'inconscio.

La seconda delle due immagini del nodo Borromeo, come si può notare, presenta uno strano cerchio floscio che si avvinghia ai tre cerchi già esistenti, i quali, a ben vedere, non sono annodati come nell'immagine di sinistra: senza quel quarto elemento infatti, non terrebbero.

Ecco la funzione del *sinthomo*: il Nome-del-Padre potrebbe non essere che uno dei modi per il soggetto di stare in piedi, un modo tra i tanti, forse il più comune, quello dei "discorsi stabiliti" (che sarebbero anch'essi per Lacan deliranti, solamente aiutati dal fatto che "si è in molti" a sostenerli; un vero delirio invece appartiene ad un uno-tutto-solo); a conferma di ciò Lacan nel seminario immediatamente precedente al XXIII parlerà di Nomi-del-Padre.

Ebbene, il *sinthomo* è una sorta di Nome-del-Padre per chi, di esso, ne ha avuto forclusione, bizzarro a sentirsi, eppure è esattamente così. Ma si tratta di un escamotage non afferente all'ordine simbolico, quindi nemmeno all'inconscio, più legato bensì al saper fare di ognuno.

«Il *sinthome* è quella stessa scrittura dell'ego che permette a Joyce di supportarsi. Là dove dovrebbe esserci il reale come quarto, il reale più profondo, non quello nominato ma quello della nomina-

¹⁸⁴ J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. pp. 28-9.

Lacan vi riconosce una scrittura e in particolare una scrittura dell'Ego. Nessuna energetica *reale* viene qui a dire il *vero sul vero*. Al suo posto troviamo nondimeno che una *scrittura reale*. Reale nel senso che è ciò su cui poggia il nodo soggettivo». ¹⁸⁵ La scrittura singolare del *sinthomo* in quanto supplenza del Nome-del-Padre forcluso è ciò che fa stare in piedi il soggetto. Certo un *sinthomo* è possibile non solo in caso di psicosi, a ognuno è concesso di saperci-fare con gli artifici del linguaggio di modo da smascherarli, ma nella psicosi ciò ha una funzione peculiare: ne evita lo scatenamento, e non perché essa, la psicosi, resterebbe ad un livello, come vedremo più avanti, "ordinario", bensì perché il soggetto ha reso un'opera il proprio fallimento.

Il nodo rappresenta o presenta il reale, l'immaginario e il simbolico sotto forma di tre distinti anelli di corda. Ciò che impedisce di ricondurli gli uni agli altri è ciò che fa mistero. Il mistero si riferiva alla loro identità, alla loro confusione, mentre la prospettiva borromea problematizza la loro congiunzione. Là dove c'era il mistero deve venire il problema. [...] la metafora borromea punta a dissolvere il mistero del corpo parlante che è il mistero dell'inconscio, a dissolverlo tramite l'intrusione del nodo. ¹⁸⁶

Lacan ha cominciato a interessarsi al mondo dei nodi dopo una lunga serie di tentativi atti a dire qualcosa senza dover usare per forza quel *parassita paroliere* che è il linguaggio: dapprima ha tentato con l'algebra, poi con la scrittura cinese, nel mezzo con la topologia e qui, nel *Seminario Il sinthomo* con i nodi. Lo scopo era bordeggiare il reale, costruirgli un orlo che non fosse un ricamo, nelle sue stesse parole: «Il reale si trova nei garbugli del vero. Ed è proprio questo che mi ha condotto all'idea del nodo, il quale procede dal fatto che il vero si auto-perfora dal momento che il suo crea di sana pianta il senso, dal momento che slitta, che è aspirato dall'immagine del buco corporeo dal quale viene emesso, vale a dire la bocca in quanto succhia». ¹⁸⁷ Questo lo scopo dell'uso che fa Lacan dei

¹⁸⁵ M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza* cit., p. 265.

¹⁸⁶ J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. p. 48.

¹⁸⁷ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. p. 82.

nodi: bypassare l'auto-perforazione del vero sul vero, ovvero sul senso sempre posticcio che esso produce e al quale si attacca.

Ritorniamo alla seconda immagine, a proposito Lacan ne dice: «il sintomo, che quest'anno chiamo sinthomo, è ciò che permette di riparare la catena borromea se ne facciamo qualcosa di diverso da una catena, vale a dire se in due punti abbiamo fatto quello che ho chiamato un errore. [...] È qualcosa che permette al simbolico, all'immaginario e al reale di continuare a stare insieme, benché, a motivo dei due errori, nessuno dei tre sia più collegato con gli altri».¹⁸⁸ In effetti, pensare a un soggetto per il quale immaginario, simbolico e reale siano totalmente slegati fa pensare alla più perduta delle psicosi, eppure il sinthomo fa reggere la struttura, si mette in posizione tale da “avere l'aria” di fare nodo a tre. Tutto questo è Joyce, è *Finnegans Wake*: «Lacan interpreta il “wake”, lo “awakening”, il risveglio, come un desiderio di Joyce di risvegliare la letteratura, il sogno letterario. Ciò che avrebbe significato la fine della letteratura, per risvegliarla a qualcosa della sua struttura, della sua verità, del suo reale, al di là dei fantasmi, dell'idealizzazione. Sarebbe come una traversata del fantasma letterario, verso il reale della scrittura, che è la pura relazione con la lingua».¹⁸⁹

Quello dell'ultimo Lacan è un orientamento del reale e nel reale, e di fatto ponendosi così dinnanzi all'accedere il senso ne viene necessariamente forcluso: non vi è possibilità di aggrapparsi a qualcosa che rimandi al vecchio ordine simbolico. La clinica degli ultimi decenni, come vedremo nel prossimo paragrafo, è tutta orientata in questa direzione di “disabbonamento” all'inconscio sebbene, come abbiamo già ricordato, con Nomi-del-Padre che non debbano necessariamente giungere a rango del sinthomo poiché esso ha realmente valore di opera, ovvero di opera rilevante.

«Supporre il Nome-del-Padre, certo, vuol dire Dio. Riuscendo in questo la psicoanalisi prova che del Nome-del-Padre si può fare a meno. Se ne può fare a meno a condizione di servirsene».¹⁹⁰

Jacques-Alain Miller aggiunge che anche “credere nel reale” nel senso di credere “ad un suo funzionamento” come fa la scienza che “suppone un inconscio nella materia”, è equivalente a credere

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 89-90.

¹⁸⁹ J.-A. Miller, *Lacan con Joyce* cit. p. 24.

¹⁹⁰ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. p. 133.

in Dio e che «non siete atei se credete al sapere nel reale»;¹⁹¹ tutto ciò ha, come già ricordato, un'eco estremamente nietzscheana, ma l'orientamento del reale è così, vi è forclusione del senso, per tutti. Del resto, non siamo più, e da un pezzo, dell'epoca dei sintomi isterici, e di questo tutti ce ne siamo accorti, analisti e non.

L'idea del reale, prosegue Miller “è un sentimento”, proprio per caratterizzarne il versante di indicibilità, «è in rapporto con qualcosa che elude ciò che si può capire»,¹⁹² proprio per questo «in ciò che si dice la finalità non è di comunicare ma di godere di lalingua».¹⁹³

La soluzione parallela a questo godimento della *lalangue* sarebbe il silenzio, ma non un silenzio muto bensì il silenzio di chi “tace parlando” e verrebbero in mente i casi di Artaud e Nietzsche una volta presi nello scatenamento delle loro psicosi. Joyce invece rimane in uno stato “d'ordine prepsicotico” e non diventerà mai psicotico, grazie a questo suo *sinthomo* particolare di giocare all'infinito con la lingua e il suo eco (con la lingua degli oppressori, tra l'altro, poiché la sua lingua-madre – o madre-Tara, come un giorno scrivemmo a mo' di neologismo, era il gaelico, ormai messo a tacere dall'impero britannico).

Questo nodo, questo “batuffolo” o “gomitolino”, se prendiamo in prestito le due traduzioni dell'intervento *Joyce il sintomo*, pronunciato nel giugno del 1975 in occasione del V simposio internazionale su Joyce, «una volta dispiegato mantiene la sua forma di nodo, e nello stesso tempo la sua ex-sistenza»¹⁹⁴ ciò rappresenta la risposta lacaniana ai limiti dell'inconscio simbolico, alla ricerca, come dice Miller di un “secondo risveglio”, «che sarà al di là di quel risveglio che è solo la continuazione del sonno sotto un'altra forma. [...] È perché Lacan avanza nella via che ho chiamato del secondo risveglio [...] che a volte nel *Seminario Il sinthomo* si possono avere degli echi, delle risonanze che sembrano esoteriche o mistiche».¹⁹⁵

¹⁹¹ J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. p. 51.

¹⁹² *Ivi*, p. 58.

¹⁹³ *Ivi*, p. 61.

¹⁹⁴ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIII, Il Sinthomo* cit. p. 165.

¹⁹⁵ J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, cit. p. 114.

2.5 La psicosi ordinaria

Gli ultimi decenni hanno mutato decisamente la scena dei disturbi psichici: dall'intervento sempre più massiccio dei vari DSM (l'ultimo, il DSM V), da una compagine inconscia che tende a farsi nei soggetti sempre più da parte, anche la clinica deve modificare e aggiornare le proprie strutture.

Intorno all'anno 2000 Jacques-Alain Miller ha "coniato" il binomio di *psicosi ordinaria* per raggruppare tutta una serie di sintomi con caratteristiche psicotiche ma anche diverse compensazioni tipiche del nevrotico.

Quella di psicosi ordinaria non è una nuova categoria clinica rigidamente stabilita entro confini precisi, piuttosto, come scrive François Leguil, essa è «una formula olistica epistemica»¹⁹⁶ della quale ci si può servire per "aiutarsi" a leggere un determinato caso non avente elementi spiccati di psicosi né di nevrosi. Inoltre, con tale definizione, nelle stesse parole di colui che ne ha coniato il termine, si può «schivare la rigidità di una clinica binaria»¹⁹⁷ nevrosi da una parte, psicosi dall'altra.

Restando sulle caratteristiche terminologiche di questo nuovo lemma, Miller precisa come «La psicosi ordinaria è stato un modo per introdurre il terzo escluso dalla costruzione binaria, relegandola, comunque, in una posizione posta sul versante destro della binarietà»:¹⁹⁸ ovvero se posiamo a sinistra le nevrosi e a destra le psicosi, la x che indica la psicosi ordinaria si ritrova un po' spostata verso destra, sempre di psicosi si tratta, anche se con meno elementi riconoscibili e soprattutto un mancato o tardivo scatenamento. Vedremo poi la questione relativa allo scatenamento.

Una questione importante che porta Miller a schierarsi contro una clinica prettamente binaria (la stessa direzione intrapresa da Lacan nel suo ultimo insegnamento -vedi paragrafo precedente) è quella relativa all'instabilità del mondo immaginario primitivo che si relaziona al desiderio della madre. Questo mondo, che culmina con lo Stadio dello specchio, è caratterizzato da un transittivismo estremo che rende le relazioni dell'infante costituite come da sabbie mobili, egli è pervaso dal dubbio circa la

¹⁹⁶ F. Leguil, "Tutti delirano", in «La Psicoanalisi» 45 (2009), Roma, Astrolabio, p. 191.

¹⁹⁷ J.-A. Miller, *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria*, in «La Psicoanalisi» 45 cit. p. 228.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 229.

propria identità e quella dell'altro. Questo è il regno della madre. Finché non interviene il padre regolatore, ovvero quello che abbiamo abbondantemente ricordato essere per lo più una funzione significativa, il bambino resta intrappolato in questo “mondo di follia”; ciò presuppone che esso «sia un mondo la cui forza pulsionale è quella del Desiderio della Madre, il disordinato desiderio della madre verso il soggetto-bambino. In un certo modo ciò equivale a dire che la follia è il mondo primario».¹⁹⁹ Ed eccoci di nuovo alla tesi (che la presente ricerca fortemente appoggia) che la follia sia lo stato primigenio di ogni soggetto, e che poi questo si regoli “nevroticamente” attraverso la funzione del Nome-del-Padre. Nella *Questione preliminare*, come abbiamo visto, Lacan fa derivare lo schema I dallo schema R, quindi mette al primo posto (topico) la nevrosi; ma con il *Sinthomo* egli comincia a pensare la pratica psicoanalitica a partire dalla psicosi e questo capovolge tutto.

«Lacan ha iniziato la sua carriera così: la psicosi è lì dove non si nota l'efficienza del complesso edipico, la norma è il complesso edipico. Quando Lacan dice “tutti delirano” vuol dire che anche la credenza nel padre è un delirio. A partire da qui si sforzerà di capire la clinica a partire dalla psicosi, cioè non di porre la psicosi come un enigma, ma la non-psicosi come un enigma»;²⁰⁰ dalla metà degli anni Settanta è questa la prospettiva di Lacan e il binomio di psicosi ordinaria va in questa direzione. Un delirio, dice Miller, è un racconto simbolico, esso è in grado di ordinare un mondo, soprattutto quando si tratta del “discorsi stabiliti”; quello di Schreber ad esempio era un “delirio privato” è questa una delle caratteristiche, diciamo la più esteriore, che distingue un delirio nevrotico da un delirio psicotico: il discorso stabilito, come abbiamo già detto nel paragrafo precedente, dall'Uno-tutto-solo. «Nel suo ultimo insegnamento Lacan arriva quasi a dire che tutto l'ordine simbolico è un delirio, compresa la sua costruzione dell'ordine simbolico. La vita non ha alcun senso. Dare senso è già di per sé delirante».²⁰¹ Questa affermazione è estremamente importante anche per la pratica clinica e suggerisce, come abbiamo ripetuto più volte di “non cercare di capire”: non c'è nulla da capire in analisi, perché il senso fa parte della costruzione fantasmatica di ciascun soggetto. Piuttosto si tratta

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 231.

²⁰⁰ F. Leguil, “*Tutti delirano*” cit. p. 192.

²⁰¹ J.-A. Miller, *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria* cit. p. 233.

di drizzare le antenne quando il paziente “dà sempre lo stesso senso alle cose”, questa è la sua marca individuale ed è questa che va analizzata.

Nome-del-Padre: abbiamo mostrato come questo elemento essenziale debba alla sua funzione o alla sua disfunzione lo schieramento dalla parte della nevrosi o da quella della psicosi; con *Il Seminario* *Il sinthomo* abbiamo visto non essere più così: diversi elementi possono fungere da nome del padre; qui la questione si pone ancora più complessa: ci può essere un Nome-del-Padre, uno tra i tanti poiché abbiamo riportato come nell’ultimo insegnamento di Lacan esso si faccia plurale; ci può non essere del tutto un Nome-del-Padre; ci può essere, infine, un terzo elemento, un *make believe* del Nome-del-Padre, un *compensatory make balieve* (CMB), ovvero un far-credere compensatorio del Nome-del-Padre. Questo è ciò che accade quando si parla di psicosi ordinaria; vi è come «l’invenzione di un punto di capitone, di una piccola identificazione».²⁰²

Una psicosi ordinaria può anche essere il nome di una psicosi finché essa non sia scatenata ma, nella maggior parte dei casi essa è una sorta di livello inferiore di psicosi, di modo che clinicamente riesce difficile estrarla, poiché essa, esattamente come il *Caso dell’Uomo dei lupi* di Freud, si può spacciare per nevrosi. Esistono dei piccoli accorgimenti che possono far spostare verso destra la nostra x: una sorta di slacciamento sociale, il soggetto si sconnette da tutte aree di aggregazione sociale che lo riguardano, dal lavoro alla famiglia (ad esempio nel caso della schizofrenia); oppure al contrario vi è un’identificazione troppo accentuata nel confronti della propria posizione lavorativa, e questo fa venire in mente “il re che si crede un re” del *Discorso sulla causalità psichica*; oppure ancora vi sono i tentativi di tenere insieme un corpo che si percepisce in disfacimento, attraverso artifici di ogni sorta (dai piercing, ai tatuaggi, alle scarificazioni, anche se è oggi è tutto diventato una moda – a questo proposito Miller afferma che «la moda è chiaramente ispirata alla psicosi ordinaria»!).²⁰³

Ci sono svariati e svariati tipi di identificazioni che possono rappresentare quella “piccola invenzione” atta a tenere insieme un soggetto, e non si sta parlando delle grandi invenzioni come

²⁰² J.-A. Miller, *L’invenzione psicotica*, in «La psicoanalisi» 36 (2004), Roma, Astrolabio, p. 23.

²⁰³ J.-A. Miller, *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria* cit. p. 238.

l'opera Joyciana, sono piccoli accorgimenti, «identificazioni che vengono costruite con “cianfrusaglie da rigattiere”»²⁰⁴ *bric-à-brac* in francese, *flotsam and jetsam* in inglese.

La psicosi diventata “ordinaria” mostra come «non c'è un vero Nome-del-Padre, non esiste un vero Nome-del-Padre. Il Nome-del-Padre è un predicato, lo è sempre. È sempre un elemento specifico in mezzo ad altri che, per uno specifico soggetto, funziona come Nome-del-Padre. Dicendo questo, dunque, si cancella la differenza tra la nevrosi e la psicosi».²⁰⁵

Dunque psicosi ordinaria e “tutti delirano” sono due concetti che vanno a braccetto, e il vero, l'autentico Nome-del-Padre, quello originale diciamo, è semplicemente “il *make believe* più adatto”.

Il nevrotico è protetto dall'inconscio lungo il corso (una vita) del suo delirio, lo psicotico no: «Il delirio del nevrotico è obbligatorio, deliriamo su tutto. Il delirio dello psicotico è vitale, è per questo che ne è certo visto che è il reale della propria condizione a essere in gioco. L'inconscio non lo protegge dal reale,²⁰⁶ l'inconscio non può ingaggiare questa danza di significanti per costruire un rapporto con il godimento».²⁰⁷

Alla luce di tutto ciò come si può ancora definire la “vecchia” forclusione del Nome-del-Padre?

Risponde François Leguil: «quando il nome che portate non vi porta».²⁰⁸

2.6 Un caso clinico

Vedo Smitty²⁰⁹ ad una presentazione dei malati effettuata in un centro diurno per adolescenti. Smitty ha undici anni, è estremamente intelligente, fa molta attenzione alle parole, si interroga sui significanti in modo acuto e anche divertente.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 240.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 241.

²⁰⁶ «Il reale [...] ciò a cui non possiamo dare un senso o che rendiamo follemente sensato», J.-A. Miller, *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria* cit. p. 244.

²⁰⁷ F. Leguil, “*Tutti delirano*” cit. p. 203.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 198.

²⁰⁹ Nome di fantasia, ispirato a un romanzo per ragazzi su un caso di probabile psicosi letto quando ero adolescente.

Smitty preferisce rispondere a domande generiche, non gli piace che si investighi sul suo personale, nonostante ciò emergono due sue preoccupazioni preponderanti: la prima riguarda l'andare avanti del tempo e il fatto che più si vada avanti più aumentino le difficoltà, mentre è impossibile tornare indietro, come se il passato fosse un'epoca aurea; la seconda riguarda la noia, lì Smitty ha paura perché nota come il tempo, durante i momenti di noia, si dilati a dismisura. Entrambe le preoccupazioni riguardano il versante materiale del tempo.

L'aspetto principale per cui Smitty frequenta il centro da quando aveva sei anni è la rabbia, all'epoca era molto distruttivo, ora sa gestirsi decisamente meglio, è estremamente consapevole di questo suo "problema" e dice che al centro diurno può sfogarsi ed evitare che la rabbia esploda, afferma che dire che si arrabbia troppo è perfino *poco*. Ha in casa due figure mimetiche di questa rabbia: la madre e lo zio. Quando si arrabbia è distruttivo e dice molte parolacce ma, precisa, non bestemmie perché, precisa, bestemmiare è offendere una divinità.

Sostiene che quando si arrabbia fuoriesca la sua parte demoniaca e che tutti abbiamo tre parti: il demone, la norma e l'angelo; ritiene che anche controllarsi troppo, ovvero stare troppo sul versante dell'angelo, sia pericoloso.

Data la sua estrema meticolosità e attenzione riguardo il mondo verbale, a volte, durante la rabbia, per non dire parolacce, usa delle arzigogolate parafrasi.

Smitty presenta numerose difficoltà durante i lavori di gruppo al centro: lamenta che se è lui a proporre qualcosa nessuno lo ascolti mentre se lo fa un altro questi venga costantemente preso in considerazione. La sua parola così variegata e sfaccettata in mezzo agli altri è come sfumasse in una nuvola di polvere.

Essere al centro dell'attenzione è per lui molto importante, per questo quando non ci riesce scatuisce la rabbia.

Altre caratteristiche peculiari in Smitty sono: la certezza che ha su molte cose, il rapporto con il linguaggio quasi da cesellatore o investigatore, il soffermarsi su ogni parola chiedendone il senso, ad

esempio quando lo psicoanalista esperto dice “interessante” lui si chiede se sia un “interessante” sarcastico-sadico o portatore di un buon interesse nei suoi confronti.

È rilevante anche notare come egli sia estremamente consapevole della sua situazione e dei suoi miglioramenti e di come stia attento a non lasciarsi travolgere dalla rabbia che rappresenta il suo sintomo più grave.

Tutto ciò è riuscito ad emergere poiché l’analista si è messo nella posizione di colui che non sa, come ricordava Lacan “cercare di non capire deve essere una disciplina”, ed è il paziente colui che svela, che dice, infatti non deve comparire un soggetto supposto sapere al cospetto della psicosi poiché ogni parola su di lui può essere vista in modo persecutorio.

Capitolo 3 - Causalità o decisione, progetto o soluzione economica?

Siamo arrivati a quel punto in cui occorre chiedersi se, appurato che vi sia una autentica causalità della follia, questa necessiti di quel «insondabile consenso del soggetto»;¹ se risponda ad una logica causale così come è stata delineata nel primo capitolo; se si tratta di un progetto, ovvero di un'intenzionalità perpetrata da parte di altri che non siano il soggetto (magari la società acefala attraverso le dinamiche del biopotere); oppure se la follia non sia una soluzione economica in senso lato, ovvero vista nel più puro procedere dei meri fatti biologici.

Esporrò tali quattro possibilità come preludio.

Partiamo dalla *decisione dell'essere*, quella che dà il titolo alla presente ricerca, quella che abbiamo visto snodarsi nel pensiero di Lacan degli anni Quaranta per poi, apparentemente, non farsi più viva. Ebbene, anche Jacques-Alain Miller si chiede conto circa il destino di quella proposizione, *l'insondabile decisione dell'essere* che tanto ha fatto pensare e continua a far pensare tutt'oggi.

È una frase del 1946. È una frase, diciamo pure, esistenzialista: e c'è una componente esistenzialista nel lacanismo, anche nella teoria delle psicosi. Questa componente esistenzialista è stata velata dallo strutturalismo e vi si insegna, si crede di insegnarvi, che Lacan si risolve nella metafora paterna. In fondo, si ricostruisce un meccanismo a partire da Lacan, un meccanismo rinnovato dalla linguistica e si neglige il filo, il filo 'esistenzialista', tra virgolette, giacché Lacan ha attaccato l'esistenzialismo come moda filosofica con frasi molto dure. Si neglige il filo esistenzialista di Lacan, e proprio quando il soggetto a cui rivolgerà l'attenzione in psicoanalisi non sarà più il soggetto del senso ma il soggetto del significante. Certo che il soggetto del significante è sempre il soggetto del senso! Certo, si tratta semplicemente di prendere lo stesso fenomeno di senso attraverso la sua causa o attraverso il suo effetto, ma si ha sempre di mira il

¹ J.-A. Miller, *Lacan e psicosi*, in *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2001, p. 204.

fenomeno del senso, anche quando si dice “il soggetto del significante”. E giustamente, visto che non è meccanicista, non è organicista, ci sarà sempre posto per la notazione, evidentemente misteriosa, che in definitiva la follia non è pensabile senza un insondabile consenso del soggetto.²

Ecco come la misteriosa frase del *Discorso di Bonneval* rifiorisce di senso anche alla luce dell’ultimo Lacan, sebbene di un senso radente, che infatti cercheremo di sondare, nonostante sia per definizione insondabile. Sondare l’insondabilità di questa frase è, a tratti, lo scopo di questa ricerca, come abbiamo cominciato ad esporre all’interno del primo capitolo.

La seconda opzione è quella della causalità *strictu sensu*, causalità come conseguenza di un processo che, come descrive bene Nietzsche, non è in realtà altro che un *continuum* dal quale vengono estratti di volta in volta due punti arbitrari, di modo che il primo in ordine di successione funga da causa e il secondo da effetto; misconoscendo così tutto ciò che sta prima, ciò che sta dopo e ciò che si colloca in mezzo ai due punti, che sono solo punti estratti da qualcosa di lineare e fluido. Inoltre, stando alle affermazioni di Nietzsche, che poi vedremo nel dettaglio, il *continuum* non procede in linea retta, ma tende a rivolgersi entro se stesso, quasi come una spirale, quindi anche ciò che sta dopo potrebbe essere un “prima”.

Passiamo alla terza opzione, quella più foucaultiana o basagliana: è la società che ha “inventato” la follia, escludendo un certo tipo di persone dalla compagine sociale e rinchiudendole entro asili appositi dove essi avrebbero preso le fattezze degli alienati sociali. Quindi si tratterebbe di un progetto del biopotere, potremmo arrivare ad affermare, atto alla non mescolanza del soggetto supposto sano con quello deviato. In questo modo la medesima società che “inventa” il folle deve poi sobbarcarsi l’onere di medicalizzarlo, curarlo, trattarlo, contenerlo, iscriverlo nell’apparato della legge.

All’interno di questa terza opzione, quella del progetto, si può collocare anche l’ipotesi batesoniana: ovvero non è tanto la società a produrre o inventare la follia quanto la famiglia, i cosiddetti “giochi psicotici della famiglia” forgerebbero tramite il famoso modello del *double bind*, doppio vincolo, un

² *Ibidem*.

soggetto incapace di discernere un buono da un cattivo messaggio e men che meno la loro coerenza o incoerenza. Questo perdurare di ambiguità sarebbe prodromico della schizofrenia, per Bateson.

Infine, la nostra quarta opzione, si riallaccia in parte con la prima, tentando anche di superarla. Si tratta del discorso “economico”. Si parla dell’economia soggettiva ovviamente. Gli autori di riferimento sono Lacan di nuovo, collegato a Sartre.

Esiste dunque per l’economia del soggetto un *quid* che ha “tifato” per la forclusione, per la regressione narcisistica, per il non allacciamento del punto di capitone? E se sì, perché? Esiste un perché o occorre farsi necessariamente organicisti? Cercheremo di sbrogliare tutte le questioni finora enucleate per provare a dare una risposta alla causalità della follia, una risposta che potrebbe non avere il sapore del rispondere comune, ma potrebbe risuonare come nuovo domandare, alla luce infine, delle teorie della plasticità neurale di François Ansermet e Pierre Magistretti da un lato e di quelle più orientate sul versante materialistico di Jean-Claude Milner.

Forse la psicoanalisi potrebbe essere quel nuovo materialismo che una volta per tutte non si riduce ad alcun meccanicismo o organicismo. E forse potrebbe esserlo grazie a un nuovo modo di concepire quella piega tutta umana che è la libertà del soggetto. Riportiamo a tal proposito un’altra citazione di Jacques-Alain Miller:

Se non intendiamo che l’espressione “Il folle è l’uomo libero” è l’assioma stesso dell’esperienza psicoanalitica delle psicosi, questa rimarrà chiusa per noi. [...] Crediamo forse di aver detto tutto sulla causalità della psichica delle psicosi quando mettiamo in funzione, come altrettanti meccanismi, le formule che Lacan ci ha consegnato? Mi riferisco a formule come il fallimento della metafora paterna, la preclusione del Nome-del-Padre, ed altre ancora che abbiamo preso dai testi. Lacan stesso non lo credeva, visto che ancora nel 1967 cioè dieci anni dopo la Questionne preliminare dice: “Il folle è l’uomo libero”. [...] Non dubito affatto che l’elaborazione strutturale della preclusione, come condizione essenziale della psicosi, affermata da Lacan nel 1958 – lo abbia mai distolto dalla tesi del suo Discorso sulla causalità psichica, del 1946, tesi di cui riparla nel 1967 e di cui scrive nel 1973: è la tesi della libertà della follia. Tesi che è l’unica capace, a

mio parere, di distinguere le malattie neurologiche dalla psicosi vera e propria.³

3.1 In dialogo: Nietzsche, Foucault, Bateson, Sartre

Faremo ora dialogare Lacan con tutti quegli autori che possono essere messi in relazione con le tre opzioni poc'anzi delineate, ovvero la causalità (Nietzsche), il progetto (Foucault, Bateson), l'economia soggettiva (Sartre), e con la quarta, ovvero quella decisione o consenso soggettivi (per citare Miller) insiti del pensiero stesso di Lacan.

3.1.1 Nietzsche o della causalità

Verso la fine degli anni Ottanta dell'Ottocento, Nietzsche cominciò, per usare un termine strettamente clinico, a scompensare. Le cosiddette “lettere della follia” ne sono la testimonianza più eloquente ma non l'unica: chi lo frequentava da vicino in quel periodo, come Franz Overbeck che accorse da lui a Torino dopo aver ricevuto una delle suddette lettere, poteva constatare che tutto il comportamento e l'espressione dei pensieri presentavano non poche anomalie. Fino alla famosa “caduta” sulle scale di Piazza Carlo Alberto, e quindi poco dopo il ricovero a Basilea e, dopo dieci giorni in quello di Jena. Il “caso Nietzsche” può rappresentare un opposto al “caso Joyce” descritto da Lacan nel suo *Seminario Il sinthomo*. Mentre quest'ultimo infatti, si sarebbe mantenuto tutta la vita in una cosiddetta posizione prepsicotica, la quale, nelle parole di Lacan, reggeva proprio grazie all'uso che lo scrittore irlandese intrattenne con la lingua; per quanto riguarda Nietzsche, si può affermare che le cose andarono in maniera nel tutto differente.

È come se in Nietzsche ci fosse stata una “resa” nei confronti di quella malattia psico-fisica che nel suo caso porta lo psichico a procedere sempre di pari passo con il fisico. La follia, che nel filosofo tedesco ha presentato come ancelle tutta una serie di malattie organiche, si è scatenata quando egli non le ha più opposto resistenza.

³ J.-A. Miller, *La lezione delle psicosi*, in «La psicoanalisi» 4 (1988), Roma, Astrolabio, pp. 65-6.

Se possiamo affermare che anche nel suo caso ci sia stata una condizione di prepsicosi durata quasi tutta la vita, infine la follia emerge con tutta la sua dirompenza. Il caso Nietzsche resta a tratti un mistero e, nonostante studiosi ottocenteschi così come contemporanei, si siano sbizzarriti per giungere ad una conclusione univoca della sua condizione, crediamo che nessuno ci sia riuscito fino in fondo, misconoscendo o l'aspetto soggettivo della psicosi, oppure quello del corpo.⁴

Analizzare la soggettività di Nietzsche va di pari passo con la sua concezione di causa, le due sembrano collimare tanto quanto in lui si dice che vita e pensiero tendevano ad intrecciarsi continuamente.

Analizzare dunque la psicosi di Nietzsche, contrapponendola a quella mai scatenata di Joyce, ad esempio, sarà un modo per affrancarsi ancora di più da una teoria causale che veda la causa posta su un versante e l'effetto sull'altro, non accorgendosi che i due sono punti estratti aleatoriamente dal flusso del *continuum* (come introdotto nel primo capitolo).

La malattia ha avuto nella vita di Nietzsche sempre un ruolo centrale, sia per le vicissitudini familiari (il padre morto di encefalomalacia), sia per il susseguirsi di attacchi di emicranie e sintomi corollari da parte dello stesso filosofo, non ben riconducibili ad alcuna patologia definita. La sua vita era quindi un alternarsi di stati morbosi e stati di guarigione; da qui la sua valutazione del concetto di malattia in sé come indispensabile alla vita nonché estremamente soggettiva: ciò che fa male ad un soggetto non è detto abbia lo stesso effetto su tutti gli altri.

Si vedano a tal proposito le parole che il filosofo scrive nella prefazione alla seconda edizione della *Gaia scienza*, nel 1886:

E per quanto concerne la malattia: non saremmo forse quasi tentati di chiederci se di essa in generale possiamo fare a meno? Il grande dolore soltanto è l'estremo liberatore dello spirito (...).

Il grande dolore soltanto, quel lungo, lento dolore che vuole tempo, in cui, per così dire, veniamo

⁴ Cfr. V. Faschi, *Le cartelle cliniche di Nietzsche: la danza inascoltata di malattia e filosofia*, in *La psichiatria italiana tra Ottocento e Novecento. Dal manicomio al territorio*, a cura di M. Aliverti, Roma, Aracne 2018, pp. 37-50.

bruciati come con legna verde, costringe noi filosofi a discendere nelle nostre ultime profondità e a sbarazzarci d'ogni fiducia, d'ogni bontà d'animo, d'ogni camuffamento, d'ogni mansuetudine, d'ogni via di mezzo, di tutto ciò in cui forse una volta riponemmo la nostra umanità. Dubito che un tale dolore «renda migliori» - eppure so che esso ci *scava nel profondo*.⁵

Non risuonano di finto buonismo o di dedizione al sacrificio queste parole, ma di una consapevolezza estranea anche e soprattutto alla contemporanea società del benessere dove la medicina è diventata una facoltà in primo piano tra il dispiegarsi dei saperi.

Questo proprio a dimostrare come egli non credeva che sarebbe diventato quel che era se non grazie alla malattia come pungolo e insieme messa alla prova dello sguardo. Mediante lo stato morboso, passando attraverso di esso, si acuisce la vista, si diventa meno ingenui nella comprensione dell'esistenza, ma allo stesso tempo più docili, meno re-attivi. [...] Nietzsche stesso non credeva che sarebbe potuto giungere a certi vertici del suo pensiero senza l'aiuto della malattia, senza la malattia come argine e insieme forza per rompere gli argini; laddove per malattia si intende un qualsiasi stato morboso che a periodi alterni o in maniera cronica invalidi le normali attività quotidiane, mettendole così anche alla prova nella loro resistenza.⁶

Occorre allora compiere una torsione dello sguardo rispetto alla concezione stessa di malattia:

Nel 1888, un anno prima del crollo e delle “lettere della follia”, Nietzsche inoltre scrisse: “Questo giovane si sta facendo smorto e vizzo anzitempo. I suoi amici dicono: è a causa di questa e quella malattia. Io dico: il *fatto che* si è ammalato, *che* non ha più opposto resistenza alla malattia, era già la conseguenza di una vita impoverita” (Pozzoli, 1990)⁷; si tratta di una frase dettata da un'estrema consapevolezza, la quale potrebbe tornare utile anche oggi, conferendo una

⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano, Adelphi 1965 e 1977, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. V, tomo II, edizione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, p. 32.

⁶ V. Faschi, *Le cartelle cliniche di Nietzsche: la danza inascoltata di malattia e filosofia*, cit., p. 44.

⁷ C. Pozzoli (cur.), *Nietzsche nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei*, Milano, Rizzoli 1990, p. 23.

componente soggettiva ad ogni caduta nella malattia: essa stessa, la malattia, era lì da sempre ad attenderlo, vuoi per disposizione ereditaria, vuoi per conformazione soggettiva, vuoi per gli accidenti incorsi nella sua vita, vuoi per tutti questi aspetti contemporaneamente; e fin tanto che lui sapeva opporle resistenza essa tentava degli attacchi ma poi batteva in ritirata; nel momento in cui il filosofo non ha più saputo schermarsi ne è stato travolto: consciamente o inconsciamente si è verificata una resa, che non ha necessariamente il sapore di un *cupio dissolvi* più di quanto non sia invece il segnale di un abbandono alla vita e a quello che essa può avere in serbo per il soggetto.⁸

La stessa identica resa potrebbe aver accompagnato lo scatenamento della psicosi, quando ad un certo punto limite, il 1889, Nietzsche non seppe più tenerle testa. Lo afferma bene Gilles Deleuze in *Logica del senso*:

Nella propria scoperta Nietzsche ha intravisto come in un sogno il mezzo per toccare la terra, per sfiorarla, per danzare e per ricondurre alla superficie ciò che rimaneva dei mostri del fondo e delle figure del cielo. Ma è anche vero che fu preso da un compito più profondo, più grandioso, anche più pericoloso: vide nella sua scoperta un nuovo modo di esplorare il fondo, di portare con sé un occhio distinto, di discernere in sé mille voci, di far parlare tutte queste voci, a rischio di essere ghermito da questa profondità che gli interpretava e popolava come essa non lo era mai stata. Non sopportava di rimanere sulla superficie fragile di cui egli aveva fatto il tracciato attraverso gli uomini e gli dei.⁹

Vediamo bene come Deleuze, filosofo della pura superficie, metta in evidenza come per il caso Nietzsche ci fosse bisogno di sprofondare: a differenza del caso Joyce, egli non aveva il nuovo uso *sinthomatico* del significante a proteggerlo dal fondo, egli *doveva* sprofondare, come se il suo fosse

⁸ V. Faschi, *Le cartelle cliniche di Nietzsche: la danza inascoltata di malattia e filosofia*, cit., pp. 44-5.

⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 2005, pp. 100-1.

davvero un compito, e un compito grandioso, scrive Deleuze. Come se a diventare folle fosse davvero chi *deve*, parafrasando la frase apposta sul muro della sala d'attesa di Lacan e recitante "Non diventa pazzo chi vuole". Nietzsche era spinto da qualcosa, un insondabile compito che sicuramente non lo ha salvato e che invece ha salvato Joyce (ma infine non la sua progenie, data la figlia, schizofrenica). Prosegue Deleuze:

Per riconquistare il senza-fondo, che egli rinnovava, che riscavava, Nietzsche, a suo modo, è perito. Oppure è "quasi-perito"; la malattia e la morte sono infatti l'evento stesso, in quanto può ritenersi che abbia una doppia causalità [...]. Nietzsche dunque è diventato demente e morì di paralisi generale, come sembra, mescolanza corporea sifilitica. Ma il cammino che a questo evento, questa volta rispetto alla quasi-causa che ispira tutta l'opera e co-ispira la vita, non ha niente a che vedere con la paralisi generale, con le emicranie oculari e i vomiti di cui soffriva, salvo per dar loro una nuova causalità, cioè una verità eterna indipendentemente dalla loro effettuazione corporea, uno stile in un'opera invece di una mescolanza nel corpo.¹⁰

Queste parole di Deleuze dicono tutto. La malattia e la follia sono dotate di una doppia causalità, corporea e incorporea, la componente organica e quella psichica non sono due entità separate ma uno "stile di vita", lo stile di vita di questo filosofo particolare, Nietzsche, di un filosofo che aveva il compito di "rifondare il fondo senza-fondo", ovvero di incorporare con la sua stessa malattia il significato del diventare folli. Non bisogna pensare alla follia come ad un accidente, sia ritenendo che esso abbia causalità esclusivamente organica, sia esclusivamente psichica, la follia è prima di tutto un consenso che il soggetto dà, una resa a quel magma che se ne sta sempre dietro la porta e che egli, a differenza del soggetto cosiddetto normale, non fa finta di non vedere.

Nietzsche lo guardava negli occhi quel magma, "ovunque guardi vedo abissi" scrive nello Zarathustra, e questo abisso infine lo ha inghiottito o meglio egli ha concesso di esserne inghiottito,

¹⁰ *Ivi*, p. 101.

come si può concedere di far entrare un ospite indesiderato.

Dall'altra parte, schierarsi su questo frangente diventa doveroso anche laddove si vuole difendere il crollo di Nietzsche da un mero incidente organico, da un mero contagio sifilitico, da una mera sindrome metabolica, neoplastica o arteriopatica che sia, da una mera tara ereditaria. Tutti questi accidenti, presi come unica causalità minimizzerebbero e renderebbero vano lo sforzo di una vita per delineare una filosofia che tutt'oggi rimane a livello assoluto una delle più acute e insuperate, e ciò anche grazie ai suoi detrattori.¹¹

Quindi, possiamo confermare come nel caso Nietzsche vita e filosofia procedano davvero di pari passo, e laddove egli sapeva smantellare una concezione di causa ed effetto attraverso la lente della sua filosofia, allo stesso modo questa concezione gli si sbriciolava davanti negli accidenti stessi che incorsero nella sua esistenza soggettiva.

Vediamo come in questo caso consenso soggettivo, libertà e decisione procedano effettivamente di pari passo: Nietzsche, per usare le parole di Lacan, sarebbe l'uomo libero poiché ha deciso per la sua follia come per un dovere più alto, il quale non lo ha reso migliore, la questione qui non è certo morale, ma sicuramente lo ha scavato nel profondo.

3.1.2 Foucault o della genealogia

«Da Poitiers, dove è nato (1926), fino alla Salpêtrière, in cui è approdato alla fine della sua vita (il 25 giugno 1984), il suo itinerario è stato un continuo slalom fra luoghi e saperi».¹² Questa frase riassume con estrema e perfetta sintesi la vita di Foucault, dispiegata in molteplici luoghi (da Parigi alla Scandinavia, dalla Tunisia alla California) e contornata da tutte le discipline e i saperi che, nel suo pensiero, egli ha affrontato.

Il metodo genealogico di Michel Foucault, cardine del suo stile e della sua filosofia, risente

¹¹ V. Faschi, *Le cartelle cliniche di Nietzsche: la danza inascoltata di malattia e filosofia*, cit., p. 48.

¹² M. De Carteau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri 2006, p. 124.

esplicitamente del pensiero nietzscheano ma, differentemente da quest'ultimo si orienta prevalentemente verso una serie di istanze sociali: per Foucault, in sostanza, è sempre l'insieme di determinate pratiche messe a punto dal potere che dispiegano gli accidenti sociali ad esse legati.

In tre suoi testi, il filosofo francese si è occupato del macroambito della follia, sempre secondo la logica del metodo genealogico (o secondo i prodromi dello stesso): dapprima nella sua tesi di dottorato sulla *Nascita della follia dell'età classica*, del 1961; successivamente, negli anni Settanta, in due corsi tenuti l'uno di seguito all'altro al Collège de France, il primo sul tema del *Potere psichiatrico* e il secondo sugli *Anormali*.

Il metodo genealogico foucaultiano si caratterizza come un'istanza che, senza includere alcun presupposto trascendentale, tiene conto della formazione di determinati concetti e/o discipline sulla base dei loro *effetti di verità* che in sé non sono né veri né falsi ma producono qualcosa, risultano efficaci. Se il metodo archeologico (caratteristico del primo Foucault) ineriva più alle pratiche discorsive, quello genealogico alle pratiche in senso lato.

Il soggetto stesso è prodotto da pratiche di divisione (l'anormale dà luogo al normale, il folle all'assennato...) così la genealogia mostra come i concetti nascano per contrapposizione con qualcos'altro (interiorità ed exteriorità).

Mentre lo storico cerca nell'origine le cause dello scopo attuale, il genealogista vede come la meta ridefinisca l'intero percorso e quindi l'origine, ad ogni passo, e come il fine non dica nulla dell'origine poiché le due non sono legate da un filo "logico".

Il potere che sta alla base di tutte queste pratiche ha sicuramente una natura linguistica ed è questo ad avvicinare Foucault a Lacan; ne scrive in proposito De Certeau (che stimava molto il filosofo francese ma frequentò anche i seminari lacaniani): «Al di sotto di tutte le forme di pensiero, egli individua uno "zoccolo epistemologico" che le *rende possibili*. Tra le molteplici istituzioni, esperienze e dottrine contemporanee, egli individua una coerenza che, per quanto non esplicitata, è tuttavia la condizione e il principio organizzatore di una cultura. Esiste dunque un ordine. Ma questa "ragione" è un sottosuolo che sfugge a quegli stessi di cui essa fonda le idee e gli scambi. Ciò che dà a ognuno il

potere di parlare, nessuno lo può nominare». ¹³ Ed è proprio lui, il linguaggio, che “parla a insaputa delle voci che lo enunciano”, che “assume la forma dell’Altro” esattamente come lo delinea Lacan, e grazie, o a causa, di questo Altro si determina anche e soprattutto la compagine dell’inconscio.

Vediamo ora come la causalità della follia è messa a punto dal filosofo francese attraverso la sua metodologia e le istanze che attraverso essa appaiono come protagoniste.

Partiamo dalla tesi di dottorato, qui Foucault traccia un sentiero atto a mostrare come il folle abbia, nel corso della fine del Medioevo e l’inizio dell’età classica, subito due sostanziali mutamenti: uno concernente il luogo a lui deputato, l’altro la sua considerazione all’interno della società.

Scrivo Foucault nelle prime pagine della sua tesi:

Alla fine del Medioevo la lebbra sparisce dal mondo occidentale. [...] Dapprima furono le malattie veneree che diedero il cambio alla lebbra. [...] E tuttavia non saranno le malattie veneree che prenderanno nel mondo classico il ruolo che la lebbra aveva all’interno della cultura medievale. [...] Questo fenomeno è la follia. Ma occorrerà un lungo periodo di latenza, quasi due secoli, perché questa nuova ossessione che succede alla lebbra come paura secolare susciti al pari di essa reazioni tendenti alla separazione, all’esclusione, alla purificazione. ¹⁴

Sin dal principio appare evidente come per Foucault siano sempre pratiche di separazione a far nascere un certo tipo di soggetto, che sorge per opposizione a qualcos’altro. Ecco che in un lungo processo di cui vedremo le tappe, la follia si staglia nella sua separazione dalla “normalità” e in questa separazione si costituisce.

Appena prima del cosiddetto “grande internamento”, la follia gode di un ultimo momento aureo, poiché, soprattutto nel teatro, essa rifiorisce per mostrare la realtà della condizione umana:

¹³ *Ivi*, p. 137.

¹⁴ M. Foucault, *Storia della follia dell’età classica*, Milano, Rizzoli 1973, pp. 11, 14, 15.

Il fatto è che essa simbolizza tutta un'inquietudine, apparsa improvvisamente all'orizzonte della cultura europea verso la fine del Medioevo. La follia e il folle diventano personaggi importanti nella loro ambiguità. [...] La denuncia della follia diventa la forma generale della critica. Nelle farse e nelle *soties* il personaggio del Folle, del Grullo, o dello Sciocco, prende sempre maggiore importanza. Non è più soltanto la sagoma ridicola e familiare che resta ai margini: occupa il centro del teatro come colui che detiene la verità. [...] Se la follia trascina ognuno in un accecamento senza scampo, il folle al contrario ricorda a ciascuno la sua verità.¹⁵

Si ricordi nel *Re Lear* shakespeariano dove oltre al personaggio del *fool*, preposto a dire a Lear tutte quelle cose che egli nella sua cecità e sordità non vuole vedere né sentire; Lear stesso precipita nel gorgo della follia e infine Edgar, figlio di Gloucester, si traveste da Tom di Bedlam (contrazione di Betlehem, il primo grande manicomio inglese della storia) e in questo modo trova accoglienza presso il padre (accecato realmente) dal quale era stato ripudiato poiché sospettato ingiustamente di congiurare alle sue spalle.

Tre elementi di follia nella stessa tragedia; tre elementi differenti che mostrano tre aspetti della follia nel tardo Medioevo: la follia che “trascina” il soggetto “verso un accecamento senza scampo”, la follia come capace di “ricordare a ciascuno la sua verità” e la follia come vicina alla condizione di estrema miseria e quindi manifestazione incarnata della carità.

Se infatti la follia spaventava come pericolo dell'insensatezza, «Al polo opposto di questa natura di tenebre, la follia affascina perché è sapere. [...] Il folle, nella sua innocente grullaggine, possiede questo sapere così inaccessibile e così temibile».¹⁶

Il sapere della follia: come se in questo sragionare ci fosse la chiave stessa e il segreto della ragione addomesticata dal linguaggio, come se il folle potesse farsi beffa di tale addomesticamento per

¹⁵ *Ivi*, pp. 20-1.

¹⁶ *Ivi*, p. 27.

rivelare le cose nella loro crudezza e nudità: «La verità della follia è di essere all'interno della ragione, di esserne un aspetto».¹⁷

Perché allora quella stessa compagine sociale che vedeva la follia con questo terrore misto a stupore e a tratti venerazione, cede il passo al “grande internamento”? Cosa succede a livello della società?

Per Foucault si tratta sempre di qualcosa che intesse capillarmente l'ambito sociale a far sì che si determinino i grandi mutamenti, non le scelte di qualcuno compiute un determinato giorno ricercabile su di un fantomatico calendario.

«L'usanza dell'internamento indica una nuova reazione alla miseria, un nuovo patetico e, più in generale, un rapporto diverso dell'uomo verso ciò che può esserci d'inumano nella sua esistenza. [...]

La *Reinnaissance* ha spogliato la miseria della sua positività mistica».¹⁸ Quindi la follia, imparentata alla miseria, sfiorisce del suo appannaggio positivo per coprirsi di vergogna e predisposizione al confinamento: dal momento che non si voleva più avere a che fare con la miseria, occorreva allontanarla in primis dallo sguardo.

Ecco il primo dei grandi anelli nei quali l'età classica imprigionerà la follia. Si è soliti affermare che il folle del Medioevo era considerato come un personaggio sacro perché invasato. Niente di più falso. Se era sacro, ciò era dovuto anzitutto al fatto che, per la carità medievale, egli partecipava ai poteri oscuri della miseria. Egli la esaltava forse più di ogni altro. [...] Se nel XVII secolo la follia è come *desacralizzata*, ciò deriva anzitutto dal fatto che la miseria ha subito questa specie di decadenza che la fa concepire ormai nel solo orizzonte della morale. Ormai la pazzia non troverà ospitalità che tra le mura dell'ospedale, accanto a tutti i poveri. [...] Decaduta dai diritti della miseria e spogliata della sua gloria, la follia appare ormai molto seccamente, con la povertà e l'ozio, nella dialettica immanente degli stati.¹⁹

¹⁷ *Ivi*, p. 42.

¹⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁹ *Ivi*, pp. 67-8.

Ecco dove la follia è decaduta: tra le mura degli ospedali ove soggiorna tutta la miseria e la povertà che il Rinascimento non vuole più avere sotto gli occhi. Ecco che da portatore della verità il folle si trasforma in soggetto da isolare e successivamente da correggere.

L'internamento è una creazione istituzionale caratteristica del XVII secolo. [...] Come misura economica e come precauzione sociale, esso ha valore di invenzione. Ma nella storia della sragione designa un evento decisivo: il momento in cui la follia è percepita nell'orizzonte sociale della povertà, dell'incapacità al lavoro, dell'impossibilità di integrarsi al gruppo; il momento in cui essa comincia a far parte dei problemi dell'ordinamento civile. [...] La follia è così strappata a quella libertà immaginaria che la faceva ancora crescere nel cielo della *Renaissance*. Non molto tempo prima essa si dibatteva in piena luce: ed era il *Re Lear*, era il *Don Chisciotte*. Ma in meno di mezzo secolo si è trovata reclusa e, nella fortezza dell'internamento, legata alla ragione, alle regole della morale e alle loro monotone notti.²⁰

Ed ecco che inizia a dispiegarsi quell'intreccio di sapere e potere sulla follia che porterà a vicende a tratti caratterizzate da una singolare crudezza, le quali ci hanno accompagnato fino a non molto tempo fa e che da qualche parte non troppo sperduta non smettono di accompagnarci ancora oggi.

L'istituzione ospedaliera nasce come luogo all'interno del quale possa "schiudersi" l'autentica malattia, la quale, lasciata a se stessa, faceva sì che il malato «non potesse che essere colpito da una malattia complessa, confusa, aggrovigliata, una sorta di malattia contro natura che risultava essere al contempo una mescolanza di diverse malattie e un impedimento a che la vera malattia potesse prodursi nell'autenticità della sua vera natura».²¹

L'ospedale si configura quindi come teatro della vera malattia contro le mescolanze incerte della vita domestica e familiare: «La funzione dell'ospedale era dunque, dopo aver eliminato questa

²⁰ *Ivi*, p. 82.

²¹ M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli 2010, p. 285.

vegetazione parassitaria e tutte queste forme aberranti, non solo quella di la sciar vedere la malattia in sé e per sé, ma di produrla infine nella sua verità rimasta fino a ora nascosta e inaccessibile».²²

Produzione della malattia, come se occorresse farla scatenare per delinearla in quanto tale e quindi successivamente poterla curare e contenere. In seguito alle scoperte di Pasteur atte a definire che era proprio il contatto del medico a diffondere le malattie, tutto questo apparato di produzione morbosa cedette il passo ad una più silenziosa dedizione alla cura e ad una sorta di proto-sanificazione delle pratiche mediche. Non così accadde nei riguardi della follia, che non era considerata una malattia organica e necessitava quindi del “teatro” per potersi autolegittimare.

I manicomi che sorgono all’inizio del XIX secolo svolgono inizialmente quella funzione che era propria degli ospedali prima dell’intervento pasteuriano: «Tutte le tecniche o le procedure messe in atto nei manicomi del XIX secolo – l’isolamento, l’interrogatorio privato o pubblico, i trattamenti punitivi come la doccia [...] – tutto questo aveva la funzione di fare del personaggio del medico il “signore della follia”: cioè colui che la fa apparire nella sua verità (quando essa si nasconde, quando resta sepolta e silenziosa), e di colui che la domina, la placa e la fa riassorbire, dopo averla sapientemente scatenata».²³

Ovviamente tra i “signori della follia” Foucault vede in primo luogo Charcot (denominato il “taumaturgo dell’isteria”), accusato di provocare lui stesso le crisi delle sue pazienti. Come Pasteur scopre che è il medico stesso a diffondere la malattia tra i suoi pazienti, così i signori della follia scatenerebbero crisi per agire su di esse teatralmente e poi sapientemente metterle a tacere: «a essere in questione è stata la maniera in cui il potere del medico risultava implicato nella verità di ciò che diceva e, inversamente, il modo in cui questa poteva essere fabbricata e compromessa dal suo potere».²⁴

Vediamo dunque di nuovo in gioco la dinamica di sapere e potere, laddove Foucault conia il costrutto di *microfisica del potere*, ovvero la constatazione che il potere non ha una natura sostanziale, non è

²² Ivi, pp. 285-6.

²³ Ivi, pp. 289-90.

²⁴ Ivi, p. 291.

una sostanza, bensì è un fascio di relazioni che intesse tutti gli interstizi dell'esistente in maniera capillare. Esso è in continuo transito tra gli individui e non è prerogativa di qualcuno che deterrebbe il potere su qualcun altro. Inoltre, cosa fondamentale, il potere produce e non sottomette, produce comportamenti, pratiche, spinte ad agire. Produce anche e soprattutto nuove forme di soggettività, ad esempio quella del folle come squalificato dalla società cosiddetta "normale". La norma infatti nasce come contraccolpo dalla costituzione della follia.

«Emerge insomma il fatto che era appunto tale [...] potere a costituire la follia come oggetto di conoscenza possibile per una scienza di carattere medico, a costituirla come malattia, nello stesso momento in cui il "soggetto" colpito da essa veniva squalificato come folle, ovvero veniva privato di ogni potere e di ogni sapere relativo alla sua malattia».²⁵

L'ultimo corso al *Collège de France* dedicato da Foucault al tema della follia in senso lato si sviluppa a partire dal concetto di *anormale*,²⁶ altra soggettivazione nata come contraccolpo dal concetto di follia opposta ad una cosiddetta "normalità". Foucault distingue tre tipologie di anormale: il mostro umano, l'individuo da correggere e l'onanista; sono nomi che designano specifiche categorie: come mostro umano infatti Foucault intende creature doppie o ermafroditi; come individui da correggere, sordi, ciechi, ritardati; infine come onanisti egli intende la masturbazione infantile soprattutto all'interno delle famiglie ricche e agiate. Tutto ciò è un preludio a quella che la psicoanalisi freudiana chiamerà perversione, ovvero un rapporto deviato col sesso. Non approfondiremo il discorso poiché follia e perversione sono due iscrizioni soggettive differenti, ma tutto ciò mostra come anche l'ambito del sesso cominci nel XIX secolo ad essere controllato, incasellato, collocato all'interno di una norma o di un'anormalità, e infine punito. Tra tutti gli esempi emblematico è il caso riportato da Foucault del pastore Charles Jouy e dello stupro nei confronti della bambina Sophie Adam: si può dire che prima di allora non esisteva il concetto di stupro così come lo intendiamo oggi.

²⁵ *Ivi*, p. 295.

²⁶ M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli 2009.

La causalità della follia per Foucault non riguarda una specifica soggettività, bensì una microfisica del potere che l'avrebbe fatta scaturire come contraccolpo rispetto a qualcos'altro: ogni epoca ha le proprie produzioni e, per motivi che rasentano l'inspiegabile, istanze dapprima viste come consuetudini, improvvisamente si stagliano nel cielo dell'abnorme e nell'inguardabile, ovvero della necessità di relegarle fuori dagli occhi della compagine sociale.

3.1.3 Bateson o del doppio vincolo

Gregory Bateson, biologo, etnologo, antropologo e studioso di cibernetica e teoria dei sistemi, è arrivato ad una concezione sull'epidemiologia della schizofrenia, mutuata da ciò che egli aveva visto in atto all'interno di certe tribù appartenenti all'etnia Iatmul, in Papua Nuova Guinea.

Lì aveva notato come vi era un processo, che egli chiamò *schismogenesi*, il quale egli definisce nel modo seguente:

Lavorando con la tribù Iatmul presso il fiume Sepik nella Nuova Guinea, avevo scoperto che varie relazioni tra i gruppi e tra i vari tipi di parenti erano caratterizzate da interscambi di comportamento tali che quanto più A manifestava un dato comportamento, tanto più era probabile che B manifestasse lo stesso comportamento. Questi scambi li chiamai *simmetrici*. Viceversa vi erano anche scambi stilizzati in cui il comportamento di B era diverso da quello di A, ma ad esso *complementare*. In entrambi i casi le relazioni erano potenzialmente suscettibili di una divergenza progressiva che chiamai *schismogenesi*. [...] Non sapevo [...] che i sistemi soggetti a fuga, come l'incremento demografico, potessero contenere i germi della propria autocorrezione sotto forma di epidemie, guerre e programmi governativi.²⁷

Quindi Bateson scoprì una tendenza esponenziale alla fuga insita in certi sistemi, la quale poteva portarli al collasso, ma che, in verità, essi sapevano da sé come autocorreggersi per riportare la

²⁷ G. Bateson, *Mente e natura*, Milano, Adelphi 1984, pp. 143-4.

situazione ad una para-condizione di principio atta a evitare il collasso totale del sistema stesso, considerato in senso lato.

Ebbene, a partire dalla concezione di *schismogenesi* egli ideò la teoria del doppio vincolo riguardante la possibilità di uno sviluppo della schizofrenia all'interno del nucleo familiare.

Da principio Bateson, postulando che la schizofrenia sia un “difetto di un sistema di formazione delle idee”, vuole arrivare a concepire questo malfunzionamento: «Ci domandiamo: “Come fa un individuo ad acquisire una capacità imperfetta di discriminare questi segnali specifici” e, quando esaminiamo i suoi discorsi, ci accorgiamo che, in quel particolare linguaggio che è il guazzabuglio schizofrenico, egli sta descrivendo una situazione traumatica che comporta un groviglio metacomunicativo».²⁸

Innanzitutto, Bateson nota come lo schizofrenico impieghi strutture che identificano i predicati, come un sillogismo distorto di cui egli fa un esempio:

Gli uomini sono mortali
L'erba è mortale
Gli uomini sono erba

Questo tipo di sillogismo, che afferma il conseguente, Bateson lo chiamerà “sillogismo in erba”,²⁹ per il momento gli serve per mostrare la peculiare produzione metaforica dello schizofrenico; egli infatti afferma:

L'espressione schizofrenica ha un ricco contenuto metaforico. [...] Tutta via bisogna osservare che la metafora è uno strumento indispensabile del pensiero e dell'espressione, una caratteristica di ogni comunicazione umana, anche di quella scientifica: dopo tutto, i modelli concettuali della cibernetica [...] sono soltanto metafore dotate di contrassegno. La particolarità dello schizofrenico non è quella di usare metafore, ma quella di usare metafore *senza contrassegno*;

²⁸ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi 1977, p. 237.

²⁹ «Sarebbe sciocco prendersela con tutti i sillogismi in erba, perché essi sono la materia di cui è fatta la storia naturale, e li si incontra a ogni piè sospinto quando si cercano le regolarità del mondo biologico» e oltre «Ma che si approvino o no la poesia, il sogno e la psicosi, resta il fatto generale che i dati biologici hanno senso, sono connessi tra loro, grazie ai sillogismi in erba». G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano 1989, pp.48-9.

egli trova particolari difficoltà nell'uso dei segnali di quella classe i cui elementi assegnano tipi logici ad altri segnali.³⁰

Quindi si tratterebbe di un'incapacità a uscire dalla metafora, a utilizzare metafore come metafore di altro, lo schizofrenico resterebbe nella metafora, come se essa non fosse tale.

Secondo Bateson questa incapacità deriverebbe appunto dalla condizione del doppio vincolo, che il soggetto avrebbe sperimentato nell'infanzia all'interno del nucleo familiare.

Il doppio vincolo presenta le seguenti caratteristiche: due o più persone sono coinvolte nella dinamica, una delle quali è il soggetto ovvero la “vittima”; l'esperienza che prelude allo scatenamento schizofrenico deve avvenire con una certa ricorsività; vi è un'ingiunzione primaria negativa, del tipo “non fare così e così altrimenti ti punirò”; vi è poi una seconda ingiunzione, in conflitto con la prima ad un livello più astratto, sostenuta anch'essa da minacce o punizioni, del tipo “non sottostare ai miei divieti”, “non pensare a ciò che non devi fare”, “non considerare ciò come una punizione”; un'ingiunzione negativa terziaria che impedisce alla vittima di sfuggire al conflitto: «Infine, quando la vittima abbia ormai appreso a percepire il suo universo sotto l'angolazione del doppio vincolo, non è più necessario che intervengano tutti gli ingredienti. Quasi ogni porzione di una sequenza di doppio vincolo può esser sufficiente a scatenare panico o rabbia. La struttura delle ingiunzioni contrastanti può esser creata persino da voci allucinatorie».³¹

Bateson sostiene che questa dinamica, nella sua costante reiterazione infici la capacità del soggetto di discriminare tra tipi logici, proprio per questo lo schizofrenico darebbe sempre risposte “letterali”, poiché non saprebbe riconoscere l'umorismo, e questo a causa dell'esser preso nella morsa del doppio vincolo, ormai come *status* psichico.

A differenza del caso della schismogenesi, il sistema uomo, preso dal doppio vincolo, non sarebbe facilmente in grado di autocorreggersi: «Senza questa capacità, un essere umano è come un qualunque

³⁰ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 247.

³¹ *Ivi*, p. 249.

sistema autocorrettore nel quale si sia guastato il regolatore: esso entra in una spirale perenne, ma sempre sistematica, di distorsioni». ³²

Il danno più grande della suddetta situazione, prodromica della schizofrenia, è l'incapacità nel bambino di comunicare sulla comunicazione, cosa che lo fa restare «privo dell'abilità di determinare il vero significato di ciò che gli altri dicono e dell'abilità di esprimere ciò che egli stesso realmente intende». ³³

All'interno della "famiglia schizofrenica" non è certo detto sia la madre la portatrice della dinamica del doppio vincolo, Bateson lo precisa negli anni successivi all'elaborazione della teoria: «ho evitato di concentrare troppo l'attenzione sulla madre della famiglia patogenica, perché nella teoria non vi è alcuna ragione a priori che ci porti a ritenere che questo membro abbia un'importanza particolare. Naturalmente è vero che essa ha funzioni particolari nel periodo prenatale e infantile, ma in certo senso questa circostanza, per il modello cibernetico formale, è trascurabile o accidentale», e poi oltre «il ruolo potrebbe anche non essere localizzato. L'unità familiare nel suo complesso potrebbe comportarsi *come se* contenesse un membro il cui ruolo fosse quello qui assegnato alla madre patogenica; ma si potrebbe anche immaginare che non contenesse un membro del genere. La natura patogenica dell'unità familiare potrebbe risultare anche solo dalle sue caratteristiche di organizzazione e rete». ³⁴

Questo chiarisce una situazione che poteva sembrare troppo semplice: non è prettamente il ruolo materno a favorire la dinamica del doppio vincolo, potrebbe anche essere la struttura familiare nel suo insieme senza nessun elemento specifico a fungere da elemento patogenico.

Lacan, nel suo *Seminario Le formazioni dell'inconscio*, della fine degli anni Cinquanta, contesta la teoria di Bateson, che gli era stata riportata dalla psicoanalista Gisela Pankow. A suo parere "qualcuno in America" si stava occupando delle stesse cose di cui si occupava lui, ovvero che qualche cosa che ha a che vedere col linguaggio c'entri con lo scatenarsi della psicosi. Che poi Lacan chiami ciò ordine

³² *Ivi*, p. 254.

³³ *Ivi*, p. 258.

³⁴ G. Bateson, *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi 1997, p. 206.

significante e Bateson messaggio non ha importanza; quello che Lacan contesta è dell'ordine della causalità: a suo parere se un soggetto, in una famiglia patogenica, cresce con l'incapacità di discernere l'ordine dei messaggi è perché è già portatore di un difetto di base, che è la *forclusione del Nome-del-Padre*, senza questo impedimento non ne scaturirebbe alcuna schizofrenia. Ovvero, non può esserci un ruolo esclusivamente familiare nel dispiegarsi della malattia, la forclusione è antecedente. Nelle parole dello stesso Lacan:

Ma non possiamo nemmeno non sentire e presentire che qualcosa deve esserci al principio di tale deficit e che non si tratta semplicemente dell'esperienza impressa delle impasse delle significazioni, ma piuttosto della mancanza di qualcosa che fonda la significazione stessa, e che è il significante – e ancora qualcosa di più. [...] È ciò che chiamo il Nome-del-Padre, vale a dire il padre simbolico. [...] La *Verwerfung* [...] non è solamente ciò che si trova al di là del vostro accesso, vale a dire ciò che è nell'Altro in quanto rimosso e in quanto significante. [...] Vi avevo detto che vi è qualcos'altro che, in questo caso, è *verworfen*. Può esserci nella catena dei significanti un significante o una lettera che manca, che manca sempre nella tipografia. [...] È questo il Nome-del-Padre e, come potete vedere, è, all'interno dell'Altro, un significante essenziale, intorno al quale ho cercato di far ruotare quanto avviene nella psicosi. Vale a dire il fatto che il soggetto deve supplire alla mancanza di questo significante che è il Nome-del-Padre. Tutto ciò che ho chiamato reazione a catena, o sbandamento, che si produce nella psicosi, ruota intorno a questo.³⁵

Occorre però ricordare che negli anni Settanta per Lacan il Nome-del-Padre muta parzialmente la sua importanza e la sua funzione, ovvero diventa plurale e scambiabile con qualsiasi altro oggetto capace di far reggere la struttura soggettiva. È la teoria del *sinthomo* dell'ultimo Lacan (come abbiamo visto nel capitolo precedente), dove la mancanza di un operatore come il Nome-del-Padre non impedisce

³⁵ J. Lacan, *Il seminario Libro V Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, Torino, Einaudi 2004, pp. 147-9.

che ci sia qualcosa come una produzione artistica, anzi la produzione artistica sarebbe proprio il perno atto a far sussistere il soggetto senza che la sua psicosi si scateni.

In verità anche Bateson arriva ad una simile concezione, solamente egli non ha prove di ciò nei suoi casi clinici, bensì in un esperimento condotto durante l'addestramento delle focene. Può sembrare bizzarro, ma quel che accade alle focene durante l'addestramento ha dell'incredibile, se paragonato con la teoria lacaniana del *sinthomo*.

L'esperimento era stato condotto secondo le seguenti linee: la focena entra nella vasca, solleva la testa dall'acqua, sente un fischio e quindi riceve del cibo (un *rinforzo*), fa la stessa cosa tre volte e per tre volte riceve tale rinforzo. Successivamente al suo ingresso nella vasca, quando alza la testa non succede nulla, così ella per contrarietà dà un leggero colpo di coda, il rinforzo viene dato a questo comportamento invece che al sollevamento della testa, ma non la terza volta, al che l'animale deve inventare un *nuovo* modulo comportamentale per ottenere la ricompensa.

Tutto ciò, per Bateson, cosa dimostra?

La storia illustra, io credo, due aspetti della genesi della sindrome transcontestuale:

Primo, che si può indurre in un mammifero un acuto senso di sofferenza e disagio, se lo si mette in condizione di sbagliare circa le regole che danno significato a un rapporto importante con un altro mammifero.

Secondo, che se si è in grado di respingere o di resistere a questo stato patologico, l'esperienza complessiva può favorire la *creatività*.³⁶

Come si può notare l'aspetto della creatività o dell'opera d'arte come modo per sviare lo strutturarsi di un ordinamento psicotizzante è presente in entrambi gli autori anche se, dobbiamo precisarlo, nonostante i molti punti in comune, il pensiero di Bateson e quello di Lacan sono assai differenti.

³⁶ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit. p. 323.

Nonostante la sua teoria del doppio vincolo Bateson non ritiene esaurita la ricerca riguardo alla causalità della psicosi, egli mantiene però due punti fermi: il primo riguardo la natura intima del doppio vincolo, il quale non sarebbe un elemento esaustivo del mondo schizofrenico: «Le manifestazioni alle quali la teoria del doppio vincolo è certo pertinente comprendono, oltre la schizofrenia, l'umorismo, la poesia, l'arte, la religione, l'ipnosi, gli stati alterati di coscienza e il sogno»;³⁷ il secondo riguardo un supposto organicismo come origine del disturbo schizofrenico:

Sono disposto a convenire con tutta la comunità medica e con i grandi luminari e ad ammettere che le manifestazioni della schizofrenia possono essere prodotte da un'invasione parassitaria o dall'esperienza, dai geni o dall'abitudine. Voglio addirittura concedere che la schizofrenia è una "malattia" del "cervello" *quanto* è una "malattia" della "famiglia", purché la dottoressa Stevens sia disposta a concedere che l'umorismo e la religione, l'arte e la poesia sono del pari "malattie" del cervello o della famiglia o entrambi.³⁸

Queste affermazioni non possono non farci venire in mente una frase di Jacques-Alain Miller laddove scrive che «Come ricordava Lacan, si potrà forse trovare un giorno il trasmettitore della schizofrenia, perché no? La cosa non cambierà nulla a questo riguardo, riguardo al registro del senso nella follia».³⁹

3.1.4 Sartre o della scelta originale

«Secondo Sartre, il fatto che l'essere della coscienza sia nulla implica, nella sua prospettiva, che l'identificazione sia impossibile. Non si tratterebbe che di un ruolo: l'identificazione è commedia, la rimozione cattiva fede. È a partire da questi principi che Sartre, con *L'essere e il nulla*, aveva iniziato a forgiare una psicoanalisi alla sua guisa, senza inconscio, la cosiddetta 'psicoanalisi esistenziale'».⁴⁰ Con queste parole Miller sintetizza l'intenzione di Sartre di opporsi alla psicoanalisi; tra Sartre e

³⁷ G. Bateson, *Una sacra unità* cit., p. 242.

³⁸ *Ivi*, p. 243.

³⁹ J.-A. Miller, *Lacan e psicosi*, in *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio 2001, p. 209.

⁴⁰ J.-A. Miller, *L'uno-tutto-solo*, Roma, Astrolabio 2018, p. 266.

Lacan non scorreva cattivo sangue ma nemmeno quest'ultimo avrebbe voluto essere assimilato al filosofo esistenzialista, dal quale comunque è innegabile abbia tratto ispirazione per svariati suoi concetti o proposizioni. Il fatto è che quella di Sartre non era una psicoanalisi mentre Lacan cercava sempre più di dialogare con le altre discipline, soprattutto la filosofia.

Clotilde Leguil, filosofa e psicoanalista, ha scritto in un denso volume tutti i punti di contatto e di opposizione tra i due autori, mettendo bene in evidenza cosa Lacan abbia preso da Sartre e fatto suo in modi peculiari.⁴¹

Partendo da un punto divergente tra i due pensatori, si può cominciare a parlare dell'istanza dell'inconscio: in primo luogo Lacan prende questa istanza da Freud, compiendo un ritorno alla prima topica invece di soffermarsi solo sulla seconda, come tendeva a fare la *Egopsicology*, portata negli Stati Uniti dalla figlia di Freud, Anna. In secondo luogo, Lacan incontra lo strutturalismo, e da qui nasce *l'inconscio strutturato come un linguaggio*:

Dire che *l'inconscio è strutturato come un linguaggio* “vuol dire almeno tre cose – suggerisce Jacques-Alain Miller. In primo luogo, che l'inconscio è struttura. Non si tratta di un flusso continuo, indistinguibile, e neanche di una riserva di cose composite, indipendenti le une dalle altre, messe insieme in una specie di sacco. Si tratta invece di elementi distinti che costituiscono un sistema. In secondo luogo, che l'inconscio è linguaggio. Questi elementi discernibili sono proprio quelli del linguaggio. In terzo luogo, che l'inconscio è strutturato come un linguaggio di Saussure. Vi si possono distinguere il significante e il significato”. La struttura che organizza i significanti dell'inconscio è simbolica e solo la parola ne permette l'accesso.⁴²

Abbiamo qui una sintesi di cosa significa l'inconscio strutturato come un linguaggio; questo non poteva essere l'inconscio di Sartre, per lui non c'è questa compagine così strutturata, benché egli riconosca la portata dell'intuizione lacaniana, per lui vi è, al contrario, il concetto della *malafede*: «In

⁴¹ C. Leguil, *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*, Macerata, Quodlibet Studio 2017.

⁴² *Ivi*, p. 23.

effetti la filosofia esistenzialista sartriana è prima di tutto una filosofia della coscienza, che si impegna a ripensare la psicoanalisi freudiana tentando di fare a meno dell'inconscio per sostituirvi la nozione di *malafede*. Una filosofia della libertà che può sembrare antinomica al determinismo psichico essenziale nella concezione freudiana». ⁴³

Ciononostante, Sartre riconosce la portata dell'intuizione lacaniana: «Ne *L'antropologia*, intervista rilasciata ai “Quaderni di filosofia” del 1966, precisa la sua relazione con Lacan – alla quale in nessuno dei suoi testi fa riferimento. “Per me Lacan ha chiarito l'inconscio in quanto discorso che si isola attraverso il linguaggio o, se si preferisce, in quanto contro-finalità della parola: degli insiemi verbali si strutturano come insieme pratico-inerte attraverso l'atto di parlare. Questi insiemi esprimono o costituiscono delle intenzioni che mi determinano senza essere mie. In queste condizioni – e nella misura stessa in cui sono d'accordo con Lacan -, bisogna concepire *l'intenzionalità* come fondamentale». ⁴⁴

Eppure, anche Lacan pare in accordo su qualche punto con Sartre, poiché molte sono le suggestioni che egli carpisce dalla sua filosofia: «Allo stesso modo in cui J.-A. Miller ha potuto dire che Lacan si era misurato con Freud cercando “ciò che Freud aveva mancato”, arrischiamo l'ipotesi che Lacan si sia misurato con Sartre per liberarsi dal fascino delle sue tesi filosofiche». ⁴⁵

Ma veniamo ora al punto che più ci preme: il rapporto tra Lacan e Sartre in merito alla causalità della follia. Clotilde Leguil fa notare come *l'insondabile decisione dell'essere* lacaniana debba molto alla *scelta originale ingiustificabile e contingente* sartriana, vediamo di costruirne il “debito”.

Ai tempi del *Discorso sulla causalità psichica* Lacan risentiva ancora un poco dell'influenza jaspersiana della sua formazione psichiatrica e non poteva non subire il fascino di un'affermazione totalmente anti-organicista come quella sartriana. Allo stesso tempo Lacan sentiva di dover oltrepassare la nozione di comprensione in merito alla questione della follia, e la sua ricerca di una causalità psichica va proprio in questa direzione: che vi sia una causalità propria della psicosi.

⁴³ *Ivi*, p. 25.

⁴⁴ *Ivi*, p. 27.

⁴⁵ *Ivi*, p. 30.

Nel condurre questa ricerca troviamo un altro punto di contatto tra i due autori, quello del linguaggio: sia per Sartre che per Lacan il fatto che ci sia, che esista il linguaggio, ha una sua responsabilità nella scaturigine della follia. Se il linguaggio non esistesse le cose starebbero in altro modo, differente per Sartre e per Lacan, ma in altro modo.

Il soggetto nasce in un mondo che è già ordinato dal linguaggio ed egli si configura come tale successivamente alla presa del linguaggio. Quindi prima c'è il linguaggio, poi si costituisce il soggetto. Vediamo la questione espressa nelle parole di Sartre all'interno di *L'essere e il nulla*:

Avviene che il per-sé nasce in un mondo che è mondo per altri per-sé. Ecco cos'è il *dato*. E, con ciò stesso, come abbiamo visto, il senso del mondo gli è *alienato*. Questo significa appunto che si trova in presenza di *significati* che non vengono al mondo per mezzo suo. Nasce in un mondo che si dà a lui come *già osservato*, attraversato, esplorato in tutti i sensi e la cui trama stessa è già definita da queste investigazioni, e nell'atto stesso con cui dispiega il suo tempo, si temporalizza in un mondo il cui senso temporale è già definito da altre temporalizzazioni: è il fatto della simultaneità. Non si tratta qui di un limite della libertà, ma è *in quel modo* che il per-sé deve essere libero, tenendo conto delle circostanze – e non *ad libitum* – che deve scegliersi.⁴⁶

In queste parole, il filosofo francese espone la condizione umana in modo assolutamente simile a quella lacaniana, sebbene con termini più legati alla filosofia piuttosto che alla psicoanalisi, e senza alcun *côté* strutturalista. Inoltre, intuizione molto importante, proprio all'interno di questa condizione quasi di condanna per l'essere umano, egli inserisce il concetto di libertà: l'uomo è libero proprio all'interno dell'alienazione data dal mondo dei significanti, ed è libero, in quella sorta di prigione, di scegliersi. Il tema della scelta è molto importante per Sartre ed è proprio a partire da questa sfumatura prettamente esistenzialista che Lacan mutuerà la sua *decisione dell'essere* per situare la causalità della follia in una posizione al di là della quale fosse impossibile risalire: «Se Freud ha evocato *la scelta*

⁴⁶ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Milano, Il saggiatore 2014, p. 593.

della nevrosi e Sartre la determinazione spontanea del nostro essere come scelta originare del soggetto, dopo di loro, Lacan, forgia il concetto di *decisione dell'essere*».⁴⁷

Nonostante la sua connaturata possibilità di libertà, anche Sartre, come Lacan, nota come il mondo del linguaggio rappresenti una gabbia per l'uomo, oltre al fatto che esso delinea sempre un Altro (esattamente come in Lacan), con il quale fare i conti, che ha già intavolato le cose in un modo che il soggetto non sente assolutamente come proprio: «Così il “senso” delle mie espressioni mi sfugge sempre; non so mai esattamente se ho espresso ciò che volevo esprimere e neanche se *sono* espressivo. [...] L'altro è sempre là, presente e sentito, come ciò che dà al linguaggio il suo senso. [...] Non è solo il malato di nervi che può dire [...] “Mi si ruba il mio pensiero”. Ma il fatto stesso dell'espressione è un furto di pensiero, perché il pensiero ha bisogno del concorso di una libertà alienante per costituirsi come oggetto».⁴⁸

In Lacan la questione della libertà è più complessa, almeno all'interno del *Discorso sulla causalità psichica*, prima che, nel 1967, all'interno del *Piccolo discorso agli psichiatri*, egli affermi con fermezza che “Il folle è l'uomo libero”. Nel 1946 non arriverà a simili affermazioni proprie di una nettezza così adamantina, però di certo, all'interno della proposizione in cui si colloca la nostra *insondabile decisione dell'essere* egli, come abbiamo visto nel capitolo precedente, assimila libertà a destino, utilizzando la frase di Pindaro, poi fatta sua da Nietzsche, “Divieni ciò che sei”. Ebbene anche questa assimilazione si può dire risenta dell'influsso sartriano, infatti in conclusione della sua biografia di Baudelaire, Sartre scrive: «la libera scelta che l'uomo fa di se stesso s'identifica assolutamente con ciò che si chiama il suo destino».⁴⁹

Se Lacan necessita di un viraggio così esistenzialista del suo pensiero per rispondere alla domanda sulla causalità della follia è proprio per scostarsi da ogni possibile organicismo ma, allo stesso tempo egli non farà sua l'etica dell'esistenzialismo poiché inserisce nella dinamica la funzione dell'inconscio, scrive a tal proposito la Leguil: «In questo senso, il *Discorso sulla causalità psichica*

⁴⁷ C. Leguil, *Sartre con Lacan* cit., p. 42.

⁴⁸ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla* cit., p. 434.

⁴⁹ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Milano, Mondadori 2006, p. 158.

rientra nel periodo esistenzialista, sebbene difenda il principio della causalità psichica; risponde infine alla questione *Che cos'è la follia?* risalendo al fatto grezzo di un dato puro, senza fondamento metafisico, senza fondamento fisico e senza fondamento psichico: la scelta di un soggetto, termine ultimo al di là del quale non è possibile risalire». ⁵⁰

Similmente, ma solo in parte Sartre dichiara: «Ma questo rapporto originale non è altro che l'essere-nel-mondo del per sé in quanto questo essere-nel-mondo è scelta». ⁵¹

Riteniamo molto importante questo riferimento al *fatto grezzo* operato dalla Leguil, poiché una scelta, una decisione, non sono possibili da fare risalire ad alcunché, sono *causa sui*, sicuramente e strettamente al livello della coscienza, ma non a livello dell'inconscio. Quindi *causa sui* può voler anche dire *secondo un'economia inconscia* e quindi sconosciuta al soggetto e per esso incomprensibile. Al di là del fatto che questo possa essere ovvio, dal momento che il soggetto non si è ancora assoggettato nel momento di questa faticosa decisione o scelta, essa è primitiva; nonostante ciò, quel che può essere utile per la nostra ricerca è come questo *fatto grezzo*, non fisico, non metafisico e neppure psichico, possa essere sì *materiale* in quanto puro fatto organizzato ma senza quell'intenzionalità che è propria della coscienza. Per questo Sartre, nella cui filosofia non vi è inconscio, chiama la scelta del soggetto *ingiustificabile* e, nello stesso tempo *contingente*. ⁵²

Quella che per Sartre è la drammatica esperienza dell'incontro dell'essere umano con il linguaggio ne porta i segni nella parola del folle, come descritto ampiamente da Lacan nel suo *Discorso sulla causalità psichica*, la quale è delirante proprio perché ne mostra il marchio e, allo stesso tempo denota, nudo, il carattere stesso del fatto linguistico.

«Non parla più la nostra lingua, ma continua a parlarci. Si riconosce la follia da questo accento patetico di una lingua che fa risuonare un messaggio che non arriva ad articolarsi», ⁵³ scrive la Leguil, e ancora: «L'insondabile decisione dell'essere può dar luogo alla follia, senza fondamento, senza

⁵⁰ C. Leguil, *Sartre con Lacan* cit., p. 69.

⁵¹ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla* cit., p. 525.

⁵² *Ivi*, p. 545.

⁵³ C. Leguil, *Sartre con Lacan* cit., p. 55.

ragione, come testimonianza della fragilità che il linguaggio istituisce al cuore dell'essere. [...] La credenza che rivela la sua follia testimonia un carattere contingente e angosciante della significazione stessa – che, in ultima analisi, non riposa che sulla contingenza del rapporto con il linguaggio per ogni essere, cioè sulla libertà». ⁵⁴

Il linguaggio, il significante, mostra la cicatrice che testimonia di questa scelta, di questa decisione. È solo attraverso il linguaggio, quel particolare linguaggio che è la parola del folle, attraverso il suo delirio, che noi possiamo constatare della sua decisione insondabile o scelta o progetto fondamentale e ingiustificabile: «prima dell'essere c'è il linguaggio, e l'essere è una creazione del linguaggio»; ⁵⁵ solo a questo punto possiamo affermare, con Clotilde Leguil, che «La decisione dell'essere sfugge a ogni causalità. Non c'è una causa ultima della follia. [...] Il fenomeno della follia è da concepire a partire da questa assenza di fondamento». ⁵⁶

E solo a questo punto possiamo convenire con Sartre che «Un pazzo realizza sempre, a modo suo, la condizione umana» ⁵⁷ ovvero quella di essere presi da subito, da sempre, nella morsa del linguaggio.

3.2 Perché non essere organicisti? Sulla necessità o meno di un *vel*

Siamo arrivati al punto in cui diventa necessario mettere alla prova questa causalità coincidente con una decisione dell'essere del soggetto che, per seguire il discorso di Clotilde Leguil, non sarebbe né metafisica, né fisica, né infine psichica. La domanda che sorge spontanea è: perché non essere organicisti? Perché ne andrebbe della dimensione del senso per il soggetto? Ma se tale causalità si identifica con una decisione senza fondamento, è davvero in gioco il registro del senso per la soggettività? È un timore quello di sprofondare in un organicismo, dal momento che Lacan si batte con tutte le sue forze per scansarlo dalle possibilità, oppure semplicemente esso rappresenta l'altra faccia della medaglia, diciamo la sua faccia Reale. Questa è un'affermazione pericolosa poiché

⁵⁴ *Ivi*, p. 75.

⁵⁵ J.-A. Miller, *L'uno-tutto-solo* cit., p. 273.

⁵⁶ C. Leguil, *Sartre con Lacan* cit., p. 84.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla* cit., p. 715.

metterebbe in discussione quanto finora affrontato e, in parte, stabilito; ma anche affermare che *Il folle è l'uomo libero* è un'affermazione con lo stesso carico di pericolosità, e quando Jacques-Alain Miller afferma che pensare ciò è l'unico modo per portare la dimensione etica nel contesto delle psicosi, non fa che accentuare la pericolosità dell'asserto.

Pericolosità perché si rischia di far pendere l'ago della bilancia tutto in una direzione, quindi in un monismo difficile da concepire. Per questo lo scopo del seguente paragrafo sarà chiedersi se un *vel* tra la dimensione organicista e quella non organicista abbia davvero necessità di sussistere.

Non anticipiamo quale sarà la risposta poiché essa non può che svilupparsi lungo un percorso che potrebbe ridisegnare quanto affermato al principio di questa ricerca, ovvero quella causalità da sondare benché insondabile nonché quell'assimilazione tra essere e inconscio del soggetto.

3.2.1 Rileggere la follia tra plasticità neuronale (François Ansermet e Pierre Magistretti)

François Ansermet e Pierre Magistretti sono, per loro stessa definizione: “uno psicoanalista aperto a quello che altri campi possono apportare alla psicoanalisi” e “un neurobiologo con una personale esperienza di analisi”. Il loro incontro nasce dalla comune opinione che “l'esperienza lasci una traccia”, che sia essa psichica o sinaptica.

La teoria della plasticità neurale, messa a punto da Eric Kandel, a parere dei due autori, ha gettato le basi per i loro studi su un possibile connubio tra la psicoanalisi e le neuroscienze, proprio grazie al concetto di plasticità.

In realtà si tratta di un percorso più complesso di questo tentativo di far pensare le premesse. Partiamo da un articolo scritto da François Ansermet sulla rivista *La psicoanalisi*: lì egli compie una critica della genetica concepita come programma determinista per la vita del soggetto, le scoperte dell'epigenetica mostrerebbero infatti il contrario: «La penetrazione e l'espressività dei geni sembrano dipendere in modo sempre maggiore della particolarità della vita del soggetto, dimostrando così l'importanza dei fattori epigenetici nel cuore stesso del programma genetico» al punto che «si potrebbe quasi affermare che si sarebbe geneticamente programmati per non essere geneticamente

programmati».⁵⁸ Tutto ciò sarebbe in linea con la famosa critica che fece Darwin a Lamarck contro l'ereditarietà dei caratteri acquisiti i quali, come fa notare Gregory Bateson impedirebbero all'individuo la duttilità di venire incontro, tramite mutazione genetica, alle evenienze dell'ambiente, poiché lo imprigionerebbero in una mutazione già data quindi ad una sorta di fissità.

Ansermet ricorda anche come i fenomeni della *pleiotropia*,⁵⁹ della *ridondanza*⁶⁰ e della *ridondanza funzionale*⁶¹ «contribuiscono a dimostrare l'importanza della rete funzionale e della combinatoria tra la struttura del genoma e i fattori epigenetici».⁶²

Tutto ciò rimetterebbe in questione, per Ansermet, la questione della causalità riguardo alle malattie mentali, a tal proposito egli afferma:

Si è a lungo vissuto, a proposito delle malattie mentali, su un'opposizione tra causalità psichica e causalità organica. [...] Malattie del cervello e fenomeni psichici si stabilivano così in una logica di esclusione reciproca. L'evidenza di una lesione, il disturbo di una funzione cerebrale, abbandonavano il campo psichico escludendo al contempo il soggetto. [...] Di fronte alle evidenze dell'epigenesi e della plasticità cerebrale, piuttosto che opporre causalità organica e causalità psichica, si sarebbe così condotti a riconoscere oggi una causalità psichica capace di modellare l'organismo.⁶³

Noi crediamo che le cose non stiano in maniera così semplice, ovvero che per andare al di là di ogni posizione dualistica non si possa affermare che la causalità psichica modelli l'organismo, facendo così il dualismo resta e l'interazione presenta un carattere quasi magico. Ci viene incontro Bateson il quale afferma: «La superstizione materialistica è la credenza (di solito non enunciata) che la *quantità*

⁵⁸ F. Ansermet, *L'invenzione dell'organismo. Note su neuroscienze e psicoanalisi*, in «La psicoanalisi» 32 (2002), Roma, Astrolabio, pp. 50-1.

⁵⁹ Il fatto che uno stesso gene possa avere funzioni differenti nei differenti organismi e nei diversi stadi dello sviluppo.

⁶⁰ L'esistenza del DNA ripetitivo che per lo più non codifica e le cui informazioni, se esistono, sono ancora sconosciute.

⁶¹ L'inattivazione permanente di un gene che codifica per una proteina andando a giocare un ruolo essenziale nella regolazione di una funzione o di una via metabolica, che può non comportare del disordine visibile nel funzionamento cellulare, come se il deficit prodotto fosse compensato dalla attivazione di altri geni o da fenomeni epigenetici.

⁶² F. Ansermet, *L'invenzione dell'organismo* cit., p. 53.

⁶³ *Ivi*, p. 51.

[...] *possa determinare la forma*. Sull'altro versante, l'antimaterialista afferma *il potere della mente sulla materia*. Che la quantità possa determinare la forma è l'esatto contrario del potere della mente sulla materia e in entrambi i casi si tratta di una sciocchezza. [...] La locuzione "potere della mente sulla materia" non colma lo iato tra mente e materia; si limita a invocare un miracolo che metta insieme le due cose». ⁶⁴

Non si supera il dualismo affermando che una delle due entità plasmi la seconda, o meglio, a parole lo si supera ma il fatto rimane in sé inspiegabile. Non stiamo dicendo che debba vigere per forza una distinzione manichea tra psichico e organico, anzi, ma cercare di metterli insieme dicendo che lo psichico forgi l'organico ci sembra una risoluzione semplicistica proprio perché, come afferma Bateson, mette un miracolo invece di dare una spiegazione.

Un'altra critica che muove Ansermet, oltre a quella pertinentissima del "non tutto è genetico" è volta alla nozione di "ambiente" alla luce dell'insegnamento lacaniano: per Lacan l'Altro è ciò che potrebbe comprendere tutto ciò che di solito viene designato col termine di ambiente; l'Altro è il linguaggio, la legge, l'inconscio, l'ordine simbolico.

Il soggetto, come abbiamo più volte ripetuto, è affetto dal linguaggio, il linguaggio gli preesiste e lo marchia, lo cicatrizza, indelebilmente: «Il bambino da subito viene al mondo in rapporto con l'Altro del linguaggio. Prima della sua nascita l'Altro ha già agito. [...] Prima di ogni capacità di parola, il neonato testimonia di essere affetto dalla lingua che lo circonda. [...] Forse all'inizio non c'è che il grido. Ma una risposta trasforma il grido in appello. La risposta fa del grido una domanda e il bambino entra nel mondo del linguaggio che gli preesiste». ⁶⁵

Invece di dire che una causalità psichica possa modellare l'organismo, il che poi non si saprebbe cosa possa significare, si può altrimenti affermare, ed è lo stesso Ansermet a farlo, come: «L'individuo patisce della lingua, ne è affetto, il suo organismo ne è affetto, ne porta le tracce. L'ipotesi di Lacan è che l'individuo affetto dall'inconscio è lo stesso di quello che designa come soggetto del

⁶⁴ G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano* cit., pp. 96-8.

⁶⁵ F. Ansermet, *L'invenzione dell'organismo* cit., pp. 53-4.

significante».⁶⁶ È dunque il linguaggio che affetta l'organismo, se si esclude che il linguaggio sia un'entità psichica, quale infatti non è. Così già ci si può arrischiare in direzione di un oltrepassamento della dualità manichea, ma sempre con grande cautela, la questione resta una delle più complesse. Nonostante, a nostro parere con l'intento di voler unire a tutti i costi neuroscienze e psicoanalisi, a volte Ansermet tenda a delle derive poco credibili, quando resta sulla sua strada di psicoanalista porta delle intuizioni molto interessanti, per esempio quando afferma che «Le dimensioni del biologico e quelle del soggetto sono irriducibili l'una all'altra. [...] Ma rimane il fatto che i dati attuali relativi all'epigenesi o al fenomeno della plasticità cerebrale portano ad articularli tra loro», o anche: «Si tratta di pensare da una parte quel che è determinato dalla roccia dell'organismo, dall'altra parte quel che è proprio al soggetto, alla sua scelta».⁶⁷ Sembrano affermazioni in contrasto con quella vicina al batesoniano “potere della mente sulla materia”, e assai più accordabili e utili per la presente ricerca. La causalità innovativa che porta Ansermet nel suo scritto, e che potrebbe posizionarsi al di là delle ardite risoluzioni al dualismo destinate a restare dualistiche, è definita come *causalità logica*. Vediamo di cosa si tratta; la causalità logica, mutuata da Lacan, sarebbe quella relativa agli effetti del *logos* sul soggetto: «Si tratta dunque, a proposito della causalità, di ricercare le tracce della lingua sul corpo. [...] Come le pulsioni sono prese nelle catene di linguaggio, nell'incontro dell'organismo col sistema della lingua», infatti «Nella psicosi come nella nevrosi, il disturbo presentato è connessione reale del significante e del corpo, fissazione inaugurale del godimento, condizione primaria del soggetto con l'organismo».⁶⁸ Allo stesso modo, Lacan aveva affermato in *Situazione della psicoanalisi nel 1956* (l'anno della *Questione preliminare*): «Se le pulsioni che vi si scoprono sono di livello diencefalico, o rinencefalico, come concepire che si strutturino in termini di linguaggio? Giacché, se fin dall'origine è nel linguaggio che i loro effetti si son fatti conoscere, - i loro tranelli che in seguito abbiamo imparato a riconoscere denotano nondimeno, nelle loro trivialità come nelle

⁶⁶ *Ivi*, p. 54.

⁶⁷ *Ivi*, p. 55.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 56-7.

loro finezze, una proceduta di linguaggio». ⁶⁹ Sicuramente la risposta di Lacan non sarebbe stata che una causalità psichica modella l'organismo, bensì che gli effetti della *lalngua* si riscontrano anche a livello dell'organismo.

«Si tratta» afferma Ansermet, «di trovare un paradigma proprio a una causalità logica del soggetto, che permetta di pensare la non determinazione che marca il suo destino su tutti i piani, neurobiologico, genetico e sociale»; ⁷⁰ questa riteniamo sia la scommessa sulla quale vale la pena puntare, quale paradigma possa rappresentare questa causalità logica che caratterizza la soggettività. Una causalità non prettamente psichica, non prettamente organica, ma nemmeno capace di unire le due istanze con un “salto” cognitivo.

Successivamente Ansermet ha scritto un libro con Pierre Magistretti dal titolo *A ciascuno il suo cervello. Plasticità neurale e inconscio*, ⁷¹ il quale punta sulla scommessa della plasticità per pensare tutto l'andamento dell'inconscio così come lo delineano Freud e poi Lacan: dal fantasma alle pulsioni. Si tratta di un testo dove è la psicoanalisi a farne le spese e la fantomatica “mente che forgia la materia” campeggia su tutto l'ordine del discorso.

I due autori elaborano diversi schemi per far fronte alla “scommessa” della plasticità neurale come risposta a coloro che ritengono non possa esserci dialogo tra neuroscienze e psicoanalisi. In primo luogo essi sostengono che, tra quattro tipologie di interazione tra le due discipline, ovvero l'eterogeneità assoluta (che però Ansermet aveva asserito nel suo scritto sopracitato), la sovrapposizione (nella quale le leggi di un ordine possono spiegare il funzionamento dell'altro e viceversa), l'unione e l'intersezione dei due ordini differenti, ce ne sia una sola che caratterizza il loro lavoro; essi optano infatti per la quarta possibilità, l'intersezione, con la motivazione che: «Il modello dell'intersezione ammette [...] che neuroscienze e psicoanalisi possano congiungersi grazie alla plasticità, pur rispettando l'esistenza di elementi che non hanno nulla in comune». ⁷²

⁶⁹ J. Lacan, *Situazione della psicoanalisi nel 1956*, in *Scritti 2 Voll*, Torino, Einaudi 1974 e 2002, p. 460.

⁷⁰ F. Ansermet, *L'invenzione dell'organismo* cit., p. 58.

⁷¹ F. Ansermet, P. Magistretti, *A ciascuno il suo cervello. Plasticità neurale e inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri 2008.

⁷² *Ivi*, p. 22.

E l'elemento capace di congiungere i due ordini sarebbe, a parere dei due autori, quello della traccia: «traccia psichica e traccia sinaptica. Il concetto di plasticità significa che l'esperienza può iscriversi nella rete neuronale».⁷³ Che l'esperienza possa plasmare e modificare le connessioni sinaptiche è una scoperta importante della neurobiologia, poiché rende meno determinata l'esistenza del soggetto, anzi rende egli stesso capace di forgiarsi un suo destino e non solo “a parole”: «al di là del determinismo biologico, in particolare di quello genetico, così come al di là del determinismo psichico, il concetto di plasticità implica un soggetto che partecipa attivamente al proprio divenire. [...] La plasticità definisce una potenzialità della rete neuronale, aperta al cambiamento, alla contingenza stessa».⁷⁴

Così, a livello dell'inconscio così come lo delinea Lacan, la dimensione ripetitiva del sintomo, quella dell'*automaton* di unirebbe a quella del non realizzato e dell'incontro, ovvero della *tyche*: «Nel modello dell'*automaton*, una traccia sarebbe generata attraverso dei meccanismi specifici di plasticità che porterebbero a una traccia permanente. All'inverso, nel modello della *tyche*, verrebbero privilegiati i rimodellamenti operati dalla contingenza in modo tale che il pieno potenziale del divenire sia mantenuto. [...] Ogni contingenza viene così a modificare il sistema delle tracce già iscritte».⁷⁵ La plasticità sarebbe quindi in grado di generare delle tracce a loro volta modificabili da ulteriori esperienze, anche se ogni determinazione inconscia avrebbero comunque un suo peso specifico; del resto l'idea che l'esperienza lasci una traccia «è altrettanto centrale per la psicoanalisi, grazie al concetto di traccia mnestica lasciata dalla percezione e ai suoi diversi livelli di registrazione, siano essi consci o inconsci».⁷⁶

Tornando al livello genetico, il modello della plasticità rappresenta un'alternativa alla concezione di una modulazione del genotipo da parte dell'ambiente: «Nel modello interattivo, l'espressione del genotipo è modulata dall'ambiente. Nel modello della plasticità, genotipo e ambiente costituiscono due assi di determinazione che si combinano, tramite la plasticità, per produrre un fenotipo unico»,⁷⁷

⁷³ F. Ansermet, P. Magistretti, *Inconscio e plasticità neuronale*, in «La psicoanalisi» 39 (2006), p. 93.

⁷⁴ *Ivi*, p. 94.

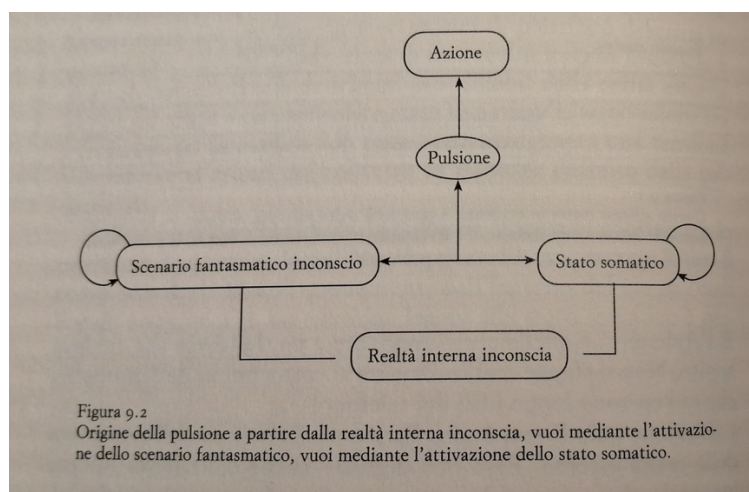
⁷⁵ *ivi*, p. 95.

⁷⁶ F. Ansermet, P. Magistretti, *A ciascuno il suo cervello* cit., p. 8.

⁷⁷ *Ivi*, p. 19.

questo spiegherebbe come, ad un input ambientale medesimo due soggetti rispondano con comportamenti o reazioni al trauma estremamente differenti.

Il punto più controverso del volume di dimostra essere quello di una rilettura vera e propria dell'andamento inconscio alla luce delle innovazioni portate dalla plasticità. Non pochi punti restano oscuri, a nostro parere. Ne riportiamo lo schema principale, quello sull'origine della pulsione.



Questo schema rappresenta come i due autori hanno elaborato l'essenza della pulsione come “organo a metà tra lo psichico e il somatico” alla luce della plasticità neurale ovvero alla luce delle tracce mnestiche e sinaptiche.

Tutto partirebbe dalla “realtà interna inconscia”; ma noi sappiamo, dall'insegnamento di Lacan che non esiste questa “realtà interna”, ovvero l'inconscio non rappresenterebbe un interno contrapposto ad un esterno. Infatti, una delle affermazioni più note di Lacan è “l'inconscio è là fuori” poiché esso ha a che vedere con l'ordine simbolico, con il linguaggio; per questo Lacan non può avere alcun punto in comune con Jung.

Secondo i due autori, ad ogni modo, a partire da questa supposta realtà interna inconscia, grazie all'intervento e del fantasma e di uno stato somatico ad esso correlato, sorgerebbe la pulsione che spingerebbe poi all'azione, a meno che, come mostrano in un secondo schema, essa non sfoci in una azione ma venga rimossa ritornando al livello del soma a far sentire la sua presenza, aggiungiamo noi, tramite il sintomo.

Ebbene, volendo modificare questo schema secondo l'insegnamento di Lacan, noi crediamo che sia

il fantasma a dettar legge e che l'inconscio non sia una realtà interna bensì, come un nastro di Möbius, abbia delle caratteristiche topologiche: un interno che non si distingue più dall'esterno e proprio perché l'inconscio non rappresenta una serie di contenuti inseriti in un sacco ma è un fatto linguistico. Ritornando alla questione che ha mosso questo paragrafo, e provando a darle una prima bozza di risposta, ovvero, se è davvero necessario mettere in opposizione l'organico e lo psichico, noi riteniamo di no, che questo *vel* non sia necessario né per il mondo medico né per il mondo filosofico o psicoanalitico. Alla luce delle asserzioni di Ansermet e Magistretti noi opporremmo la "mente" come "struttura che connette" alla Bateson; inoltre per dare una risposta alternativa alla causalità psichica che forgia la materia del corpo, potremmo affermare che, come dice Bateson, più che un'interazione "magica" di questo tipo, basti sapere che ci sono casi (anche nel mondo biologico) nei quali un ordine di cose non deve sapere cosa accade nell'altro per poter procedere in armonia, con le sue parole: «Esistono forse, nel funzionamento di tutti i sistemi viventi, processi tali che, se notizie o informazioni su questi processi raggiungono altre parti del sistema, il funzionamento armonioso del tutto viene parzialmente sconvolto».⁷⁸

3.2.2....e materialismo (Jean-Claude Milner)

In questo paragrafo metteremo a confronto la necessità o meno di un'opposizione tra organico e psichico con la teoria della scienza psicoanalitica lacaniana come materialismo affrontata da Jean-Claude Milner nel suo volume *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*.⁷⁹

L'asserto da cui parte Milner per elaborare la sua tesi è che nell'opera di Lacan ci sia *pensiero* e che questo pensiero designi «qualche cosa la cui esistenza si impone a chi non l'ha pensato».⁸⁰ Il pensiero di cui si tratta avrebbe delle connotazioni prettamente materiali che Milner descrive nel seguente modo:

⁷⁸ G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano* cit., p. 128.

⁷⁹ J.-C. Milner, *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, Napoli-Salerno, Orthotes 2019.

⁸⁰ *Ivi*, p. 14.

Se, pertanto, si parte dalla dottrina della scienza e della struttura, facendo lo sforzo di sviluppare per se stesse le tesi discriminanti, la loro exteriorità permette di forzare il luogo naturale delle proposizioni lacaniane; in questo modo si fanno emergere delle proprietà oggettive quasi materiali. [...] Ci sono due modi per riconoscere la figura di un oggetto. Si può partire dall'interno di questo oggetto e, tramite una legge o una composizione di leggi, generare i contorni. [...] Si può altresì partire dai contorni e dall'esterno; considerare la presenza dei corpi vicini. [...] Qui, è questa seconda via ad essere percorsa: descrivere alcuni rilievi esterni che il discorso lacaniano ha urtato, contornato, eroso, non senza riceverne una forma e non senza conferirne una ad essi. Tutto questo può essere chiamato *materialismo discorsivo*.⁸¹

Abbiamo quindi una scienza incastonata in una “struttura dell'esterno”, laddove sono gli incontri e i contorni, le soglie, a determinare il discorso stesso in via di costituzione; il materialismo discorsivo, a nostro parere, rinvia ad un materialismo della struttura discorsiva che è l'inconscio e questo perché, come abbiamo affermato poc'anzi, l'inconscio non è una realtà interna composta da oggetti psichici fantastici e immateriali bensì una dinamica di linguaggio ordinata e messa in forma dalla cornice, cioè dalla regia, del fantasma.

Il *pensiero* in Lacan, che si traduce in una *tesi di sapere*, è suddiviso tra gli Scritti, due volumi di testi nati o redatti successivamente, dallo stesso Lacan, in forma scritta e atti a mettere dei punti fermi su determinate questioni; e i Seminari, trascrizioni di oltre venticinque anni di lezioni tenute da Lacan in forma orale. Milner si era convinto che, alla maniera di Platone e Aristotele, negli Scritti fosse espresso il pensiero essoterico di Lacan, mentre nei Seminari quello esoterico, indipendentemente dal fatto che poi tutti i Seminari hanno o avranno come destinazione la pubblicazione. Capì poi di essersi sbagliato: era il contrario: i Seminari erano essoterici e gli Scritti esoterici:

I primi sono intessuti di protrettica – allusioni, ornamenti letterari o colti, diatribe, decontrazioni

⁸¹ *Ivi*, p. 15.

della *doxa*; i secondi tendono a spogliarsene. I primi cercano di cogliere l'auditore [...] sul punto d'immaginario in cui la congiuntura del momento l'ha collocato; fatto questo, essi cercano di stanarlo da questo luogo naturale, mediante un movimento violento. [...] I secondi possono certamente contenere qualcosa della protrettica, ma ciò che hanno di decisivo le è indifferente: il lettore [...] deve decifrare, eventualmente tra le righe, una tesi di sapere.⁸²

Quindi i Seminari hanno lo scopo di distogliere l'ascoltatore dalla *doxa*, quella posizione immaginaria naturale per indirizzarlo verso il *theorein* che si dispiega in tutta la sua estensione negli Scritti i quali, a parere di Milner, sono fondamentali per quanto riguarda il sapere.

Lo scopo dei Seminari, a livello di postura, secondo Milner, è poi la stessa pratica analitica: «Che l'analista si ponga infine da analista e l'analizzante da analizzante, che ciascuno entri veramente in analisi: è questa la finalità generale di ogni singolo seminario. Essa implica un movimento del tutto analogo a quello che, nella protrettica, fa passare dall'esterno del *bios theoretikos (exô)* all'interno (*esô*). Negli *Scripta*, il movimento è considerato compiuto».⁸³

All'interno del binomio "scienza ideale" e "ideale della scienza" occorre collocare la psicoanalisi: secondo Lacan, riporta Milner, non ha senso chiedersi se la psicoanalisi sia o meno una scienza, dal momento che essa «struttura in maniera interna la materia stessa del suo oggetto» e «non c'è ideale della scienza rispetto alla psicoanalisi, non vi è per essa, nemmeno scienza ideale. La psicoanalisi troverà in se stessa i fondamenti dei suoi principi e dei suoi metodi. [...] Lungi dal far proprio l'ideale della scienza, sta ad essa costruire per la scienza un ideale dell'analisi».⁸⁴

La teoria lacaniana della scienza parte dal presupposto cartesiano del soggetto, di Cartesio come inventore del soggetto moderno della scienza, ma Lacan si riferisce a quello che si può definire il punto estremo del cogito: «È garantita in questo modo l'insistenza del pensiero senza qualità».⁸⁵ [...]

⁸² *Ivi*, p. 29.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 42-3.

⁸⁵ «La fisica matematizzata elimina tutte le qualità dagli esistenti. [...] Una teoria del soggetto che voglia essere all'altezza di una fisica così concepita dovrà, anch'essa, spogliare il soggetto di ogni qualità», *ivi*, p. 45.

Ora, il pensiero senza qualità non è solamente in linea con la scienza moderna. Lacan dimostra che esso è necessario anche a fondare l'inconscio freudiano. [...] Il fatto del sogno [...] sembra imporre: c'è pensiero nel sogno [...], allora il pensiero non è ciò che ne dice la tradizione filosofica; in particolare, esso non è un corollario della coscienza di sé»⁸⁶

Da ciò emerge un teorema, secondo la logica condotta da Milner sul pensiero lacaniano, che possiamo sintetizzare così: “Se c'è pensiero nel sogno, c'è inconscio”, quindi “Il sogno è la via regia verso l'inconscio”, da qui si deduce che “Affermare che c'è inconscio equivale ad affermare che *ça pense*”, in conclusione, afferma Lacan: “se c'è pensiero c'è soggetto”: «è necessario che ci sia soggetto, pur non essendoci né coscienza né Sé». ⁸⁷

Appare chiaro come alla fine di questo teorema ci sia equivalenza tra soggetto e inconscio, come abbiamo mostrato nel capitolo secondo. Dal momento che il soggetto è l'inconscio e non il Sé, il Sé si riduce all'Ego in quanto immaginario, allo stesso modo il soggetto cosciente: «né il soggetto né il pensiero esigono la coscienza». ⁸⁸

Questo rappresenta l'esergo del *dottrinale della scienza* lacaniano: «La psicoanalisi intende dunque l'assioma del soggetto più rigorosamente di ogni altra dottrina. Con una nettezza senza eguali, essa separa due entità: all'una, la coscienza di sé può essere supposta, senza contraddizione, come non essenziale; all'altra, la coscienza di sé non può essere supposta, senza contraddizione, come non essenziale. [...] Si comprende così in che cosa tale soggetto è un soggetto tanto cartesiano quanto freudiano». ⁸⁹

Vediamo come emerge questa soggettività “antifilosofica”, nel senso della filosofia tradizionale e moderna, in una immagine non solamente allegorica di Milner: «All'intervallo di tempo in cui i dadi roteano in aria prima di cadere, la dottrina ha dato un nome: emergenza del soggetto, il quale non è il lanciatore (il lanciatore non esiste), ma i dadi stessi in quanto sono in sospensione. Nella vertigine di

⁸⁶ *Ivi*, pp. 46-7.

⁸⁷ *Ivi*, p. 47.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, p. 48.

questi possibili virtualmente esclusivi, scatta, infine, il bagliore dell'impossibile: impossibile, una volta caduti, che appaia un altro numero sulla loro faccia leggibile. Donde vediamo che l'impossibile non si separa dalla contingenza, ma ne costituisce il nucleo reale». ⁹⁰

Da questa immagine si delinea il soggetto come emergenza reale, proprio perché radicato in una contingenza che è anche il suo destino, e accompagnato da quell'impossibile che Lacan ha sempre affermato caratterizzare l'ordine reale, per questo Milner potrà assimilare, tramite un annodamento borromeo, il reale al soggetto, l'immaginario all'individuo e il simbolico al significante. ⁹¹

Anche l'inconscio viene delineato attraverso un percorso che ne denota l'insita materialità, è interessante notare come. Innanzitutto, è bene ricordare che l'individuo è affetto dall'inconscio, il che è lo stesso che dire che è soggetto di un ordine significante, ⁹² questo inconscio spiega il conscio e non viceversa: «Esso stenografa una affermazione e non una limitazione. È chiaro tutta via che la negazione ha le sue virtù. Inoltre la lingua tedesca gliene aggiunge alcune. Il prefisso *un-* non è mai così piattamente negativo come il prefisso latino *in-*; non si riduce mai a delimitare il complementare del dominio significato dal positivo. Così [...] l'*unheimlich* non è l'inverso del familiare ma un familiare parassitato da una inquietudine che lo disperde». ⁹³

Sarebbe bello soffermarsi su di un catalogo di questi parassitismi caratterizzati dal prefisso *un-*, ma basti aggiungere che «parallelamente, nella psicoanalisi, l'inconscio parassita incessantemente il conscio; lo manifesta come qualcosa che può essere altro da ciò che è». ⁹⁴

E di nuovo troviamo la supremazia, l'antecedenza dell'inconscio sul conscio, o sul soggetto della coscienza, che non può sussistere che come perennemente abitato e infestato dalla dimensione inconscia.

Occorre allora «comprendere l'inconscio considerando il funzionamento di un sistema al quale viene attribuito il minor numero possibile di proprietà. Ciò che così ne risulta, è il fatto che, mediante dei

⁹⁰ *Ivi*, p. 68.

⁹¹ *Ivi*, p. 147.

⁹² *Ivi*, p. 146.

⁹³ *Ivi*, p. 72.

⁹⁴ *Ibidem*.

termini iniziali strettamente differenziali [...] e delle operazioni estremamente poco specificate [...], si possono fare emergere delle regolarità, dei lineamenti, delle concrezioni – in breve, una sorta di paesaggio materiale e strutturato». ⁹⁵ Da ciò si evince, a nostro parere, ancora una volta il carattere di struttura materiale dell'inconscio, il quale si fa catena proprio in quanto essa denota la struttura minimale possibile. L'inconscio quindi, per quanto riguarda la sua struttura, è ordinato da una sorta di minimalismo operante.

Lo strutturalismo lacaniano, verso gli anni Settanta cede il posto al *mathema* poiché, a parere di Lacan, solo esso è capace di trasmettersi integralmente, esso può essere definito come segue: «il *mathema* sta alla matematica come il fonema sta alla fonetica: un atomo di sapere», ⁹⁶ dove atomo riprende la sua definizione etimologia di indivisibile.

Oltre ad essere indivisibile, il *mathema* è eterogeneo ed eteromorfo: nessuno di essi può essere legato agli altri se non attraverso una cucitura a patchwork, inoltre è impossibile calcolarne uno a partire da altri attraverso un loro maneggio: «nel *mathema*, Lacan riprende tutto del paradigma matematico, tutto fuorché la deduzione», inoltre «dal momento che, da un *mathema*, non si può far derivare nessun altro *mathema*, ne consegue che queste proposizioni nuove non potrebbero essere che non matematiche e puramente descrittive; un *mathema* lacaniano, in quanto letterale, ⁹⁷ funziona idealmente come una matrice di produzione di proposizioni empiriche. Da esso non si possono né si devono trarre altro che contingenze sublunari». ⁹⁸

Come i *mathemi* sono i giochi di parole, i neologismi e i *calembour* omonimici del discorso lacaniano a partire dagli anni Settanta: essi «non sono motti di spirito; sono disgiunti da qualsiasi *Witz*; costituiscono, uno per uno, forcluso ogni soggetto, una cellula letterale, un atomo di calcolo

⁹⁵ *Ivi*, p. 105.

⁹⁶ *Ivi*, p. 128.

⁹⁷ «La lettera non è il significante. [...] La lettera è qualificata (ha una fisionomia, un supporto sensibile, un referente, ecc.). [...] Il significante è integralmente definito dal suo posto sistemico, è impossibile spostarlo; ma è possibile spostare una lettera; l'operazione letterale per eccellenza è quella della permutazione. [...] Il significante non può essere distrutto: tutt'al più può "mancare al suo posto"; ma la lettera, con le sue qualità e la sua identità, può essere barrata, cancellata, abolita». *Ivi*, p. 132.

⁹⁸ *Ivi*, p. 135.

poematico. [...] Essi sono come dei mathemi prodotti dalla lalangue. [...] Strettamente analoghi dell'Orsa Maggiore, iscrivendo nel cielo stellato, con un colpo di dadi, il Sette, lo stesso numero di cui si può fare il calcolo, essi risplendono, nella galassia de lalangue, come delle costellazioni – al tempo stesso contingenti e architettoniche».⁹⁹

Vediamo in tutto ciò l'eco della pista joyciana, dove la lettera diventa l'unica possibilità di maneggiare il linguistico, è un oltrepassamento della matematica per dare spazio all'ordine del nodo “La Natura ha orrore del nodo” scrive Lacan nel *Seminario XXII. R.S.I.* ancora inedito,¹⁰⁰ oppure, aggiunge Milner, il nodo non ha più alcun rapporto col mathema. Ciascuno di questi giochi di lettera “divora l'altro”, al punto che «Il poema, polimerizzato all'infinito senza limiti de lalangue, esplode sull'abisso. Da una parte i nodi taciturni, dall'altra [...] il poema, attestato e abolito dalla sua stessa espansione».¹⁰¹

Qual è allora, in questa trasmutazione materica di tutto l'oggetto della psicoanalisi, l'etica della stessa nel discorso portato avanti da Milner? Sicuramente essa ha a che vedere con due questioni: l'interpretazione e il dire, il *bien dire*. L'interpretazione, una interpretazione «non è altro che questo: proferire la parola che farà sì che tra il prima e il dopo nulla sarà più sinonimo. Una parola non compie niente di tutto questo se non tocca il soggetto».¹⁰²

Riguardo al dire, dal momento che Lacan aveva profferito la oracolare frase «Io la verità, parlo»,¹⁰³ sarebbe possibile tacere (alla Wittgenstein) di ciò di cui non si può parlare, solo se l'inconscio lo permettesse, ma così non è, allora serve dire in altro modo: «Impossibile parlare, impossibile non parlare. Di qui, le strade dell'*entre-deux*, dell'intermedio, del semi-dire, del non-tutto».¹⁰⁴

L'etica del *bien dire* è un'etica del semi-silenzio, un silenzio affettato per impedire al “parassita paroliere” di averla vinta sul destino del soggetto.

⁹⁹ *Ivi*, p. 169.

¹⁰⁰ Lezione del 3 maggio 1975.

¹⁰¹ J.-C. Milner, *L'opera chiara* cit., p. 169.

¹⁰² *Ivi*, p. 94.

¹⁰³ J. Lacan, *La cosa freudiana*, in *Scritti* cit., p. 399.

¹⁰⁴ J.-C. Milner, *L'opera chiara* cit., p. 173.

3.3 Rivalutazione della questione di causalità

Giunti a questo punto, attraverso una serie di questioni sorte dal discorso che in questo capitolo si è andato dipanando, vogliamo rimettere in discussione l'urgenza stessa che aveva mosso il nucleo della ricerca: la causalità. Possiamo davvero parlare di causalità riguardo alla follia? Non è forse l'istanza stessa di causalità un miraggio dinnanzi alla pratica di contorno di un determinato concetto? E se così fosse quale costrutto alternativo potremmo utilizzare per dare conto, per dare rilievo, ad un'evenienza così dirompente come quella della psicosi e del suo scatenamento?

Sin dal primo capitolo abbiamo lasciato certe questioni in sospeso, pronte per una nuova luce dopo che il discorso si fosse sbrogliato o annodato in tutti i suoi concatenamenti; ora è arrivato il tempo di prendere atto di tali questioni che, evidentemente, erano caratterizzate da una certa spinosità.

Per provare a dipanare alcune di tali e suddette questioni abbiamo instaurato un dialogo con filosofi e psicoanalisti del panorama italiano contemporaneo e ne abbiamo raccolto l'esito in un volume: *L'insondabile decisione dell'essere. Filosofia e psicoanalisi dinnanzi alla causalità della follia*,¹⁰⁵ proveremo ora a intessere i punti cruciali di nostro interesse con gli esiti di questo dialogo.

3.3.1 Essere e inconscio

La prima delle questioni cruciali che sentiamo di dover affrontare, e di cui abbiamo già disseminato cenni nel corso della ricerca, è l'assimilazione tra essere e inconscio.

Volendo addentrarci entro questo parallelismo apparentemente azzardato, ci affidiamo al saggio *Decidersi* scritto da Matteo Bonazzi all'interno del volume poc'anzi citato nel quale abbiamo cercato di far dialogare i nostri temi con la filosofia e la psicoanalisi contemporanea. Per poter pensare la decisione dell'essere, e quindi la responsabilità che ne discende, a livello dell'inconscio «si tratta, evidentemente, di mettere tra parentesi tanto la coscienza quanto la responsabilità così come

¹⁰⁵ *L'insondabile decisione dell'essere. Filosofia e psicoanalisi dinnanzi alla causalità della follia*, a cura di V. Faschi, Napoli-Salerno, Orthotes 2020.

normalmente le intendiamo. [...] Provare a interrogare a un altro livello tanto la decisione quanto la responsabilità e, perché no, il corrispettivo della coscienza che in analisi potrebbe essere pensato nei termini di quella consistenza, intensità o densità che in alcuni momenti [...] di prossimità all'oggetto, il soggetto avverte».¹⁰⁶

Cosa possono dirci le istanze della decisione, della responsabilità e di quella speciale coscienza che ricorda tanto lo stato del *fey* tratteggiato da Gregory Bateson,¹⁰⁷ se intraviste durante la pratica dell'analisi e quindi a livello della dimensione inconscia? «La psicosi, presa come decisione, è una questione eminentemente politica»;¹⁰⁸ ne va quindi, per quanto concerne il folle o lo psicotico, del suo statuto politico, egli, «politicamente, [...] è strutturalmente assoggettato all'Altro, al suo discorso, al suo sapere, alla sua verità. Liberarsi significa [...] arrivare a rovesciare il vettore e passare da *soggetti a a soggetti di*».¹⁰⁹

Riportare la decisione e quindi la responsabilità all'inconscio permette di ridare uno statuto a quel soggetto che sembrava perso nella morsa di un significante che lo parassitava incessantemente e di cui egli non sapeva intessere una relazione: e invece è proprio il contrario, nel decidersi inconscio sta la sua liberazione da quell'assoggettamento (per dirla alla Foucault) in vista di una risoggettivazione coincidente con la massima pindarica del "Divieni ciò che sei". Il divenire ciò che si è si allinea sempre più alla dimensione inconscia perché ha a che vedere con un *non-realizzato* e, come sappiamo da Freud, l'inconscio è proprio questo luogo larvatico, quindi in potenza: «Nel mio essere c'è sempre, per il semplice fatto che parlo, un che di non realizzato, che non si riduce semplicemente a quel che non sono, perché, in quanto non realizzato, spinge l'essere a divenire altro da sé, a divenire, a questo

¹⁰⁶ M. Bonazzi, *Decidersi*, in *L'insondabile decisione dell'essere* cit., p. 39.

¹⁰⁷ Si tratta di un concetto di imminenza o prossimità (per lo più alla morte), al cospetto del quale «molte verità prima ignote diventano chiare» (G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano* cit., p. 256); esso è paragonabile all'"esperienza pura" di William James, nella quale «un *questo* non è ancora un *che cosa* definito» (W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, Milano-Udine, Mimesis 2009, p. 52) e che possono provare solo soggetti in particolari condizioni, ad esempio il quasi coma, i traumi, le malattie. Analogamente al *fey* e all'"esperienza pura", vi sono, come afferma Matteo Bonazzi, la parola piena o l'angoscia: «In questi casi, si tocca qualcosa del reale e il soggetto avverte che sta stringendo l'oggetto da cui è costituito» (*L'insondabile decisione dell'essere* cit., p. 40).

¹⁰⁸ *L'insondabile decisione dell'essere* cit., p. 41.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

punto forse più chiaramente, *ciò che si è*». ¹¹⁰

Un divenire eticamente la propria possibilità e la propria potenza (per dirla alla Nietzsche), è la portata di questa decisione inconscia, dove la dimensione ontologica della stessa è quel non luogo estimale che è l'inconscio. Ma la decisione dell'inconscio, se la scelta è una scelta ontologica, ha a che vedere invece strettamente con la dimensione etica, non ontica, perché riguarda la responsabilità come «condizione stessa dell'esistenza dell'inconscio», ¹¹¹ perché? Perché l'insondabile della decisione non è «un tratto irrazionale o folle [...] ma [si tratta] dell'attualismo insito in ogni decisione per cui l'atto di decidere eccede sempre le sue condizioni di possibilità e produce conseguenze che lo eccedono. [...] C'è responsabilità dell'inconscio [...] perché la stessa interpretazione poggia su un punto cieco, non più ulteriormente interpretabile». ¹¹²

Il soggetto non è cosciente delle conseguenze della sua decisione, non sa perché lo ha fatto, ha dimenticato le spinte della sua decisione e proprio per l'eccesso della portata della stessa lui ne è responsabile. Se avesse saputo, se fosse stato cosciente, la responsabilità fallirebbe; tutto ciò come mostra Matteo Bonazzi, è molto derridiano e ricorda tutti quegli impossibili che egli affronta nel suo pensiero, a cominciare dalla dimensione del dono: il quale vi è, solo se obliato, solo se inconscio.

Ho dimenticato perché lo faccio e quindi ciò che faccio raggiunge il massimo della sua eticità: sembra un'affermazione paradossale, eppure è questo il cuore della responsabilità inconscia poiché il soggetto stava “lavorando” per l'avvenire, per poter isolare nel limite dell'interpretazione, ad esempio, la sua singolarità ineffabile e non metonimicamente rimandabile ad altro.

«Non si tratta di decidersi per questa o quell'altra figura di sé, ma di esporsi a ciò che il soggetto stesso propriamente non può che incontrare come impossibile»: ¹¹³ ecco l'intimo senso di ciò che significa decidere e decidersi, anche quando si sta parlando di quell'insondabile che è il progetto della follia, infatti:

¹¹⁰ *Ivi*, p. 42.

¹¹¹ *Ivi*, p. 49.

¹¹² *Ivi*, p. 48.

¹¹³ *Ivi*, p. 51.

Qualcosa della follia accompagna per struttura la decisione autentica. Non perché sia irrazionale, ma perché espone a un'altra logica, una logica che prevede al proprio interno la (im)possibilità dell'atto. [...] Il *parlessere* decide realmente quando è ricondotto lì, nel punto traumatico della sua *Spaltung*. Qui è in folle, appunto, non ha già davanti a sé le strade previste. Ed è da qui che l'esperienza dell'analisi lo fa ripartire. Si tratta di riprendere a partire dalla follia, dal punto dell'insondabile decisione.¹¹⁴

L'etica dell'inconscio, nelle parole di Matteo Bonazzi, ha importanza proprio perché ne va di ciò che riguarda il soggetto nella sua dimensione più autentica, a partire dalla propria divisione soggettiva, per giungere alla torsione o meglio all'attraversamento della propria dimensione fantasmatica: «Se c'è un'etica orientata psicoanaliticamente, dice Lacan, è allora proprio quella che ci permette di avere il sentore per ciò che, nella vicenda immaginaria in cui inevitabilmente siamo presi, ci riguarda. *Riguarda*, cioè, il luccichio che segnala propriamente ciò che la scrittura nella separazione ha aspirato dentro di sé. Un luccichio che si scrive, dunque sul rovescio del rispecchiamento immaginario».¹¹⁵

L'insondabile decisione dell'essere sarebbe quindi, alla luce di quanto detto, un viraggio non solo verso l'infatuazione narcisistica dettata dall'*imago*, ma anche verso un sentiero che conduce a ciò che il soggetto non può giustificare né prevedere, ma che lo implica strettamente. Se questo essere può assimilarsi all'inconscio è proprio perché esso è pienamente responsabile della sua decisione e lo è in quanto essa gli è sconosciuta, riguarda l'avvenire e la sua singolarità.

Essere e inconscio possono eguagliarsi poiché, come scrive Matteo Bonazzi, la scelta è ontologica ma la decisione è etica; viste così le cose possiamo compiere un passo verso lo snodarsi di quei paradossi riguardo alla causalità della follia: l'essere non è il soggetto della scelta, l'essere è l'inconscio come “luogo atopico” che preesiste il soggetto proprio perché egli è prodotto dal linguaggio. La decisione dell'essere, con in prospettiva l'iscrizione psicotica, indipendentemente dal

¹¹⁴ *Ivi*, p. 52.

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 55-6.

dramma che accompagnerà l'esistenza del soggetto, è l'unica decisione etica possibile.

3.3.2 Diventa pazzo chi deve

Come abbiamo ricordato nel corso della presente ricerca, nella pagina immediatamente precedente a quella nella quale Lacan scrive dell'*insondabile decisione dell'essere*, egli ricorda come, appeso sul muro della sua sala d'attesa avesse avuto anni addietro una frase con la scritta "Non diventa pazzo chi vuole", e come questa asserzione, posta vicino alla decisione dell'essere, formasse uno degli svariati paradossi che caratterizzano lo scrivere e il dire lacaniani. Ovviamente non si tratta di un autentico paradosso, e il paragrafo precedente ne chiarisce i perché, ad ogni modo noi vorremmo aggiungere un conseguente alla frase lacaniana, già accennata nella premessa: se non diventa pazzo chi vuole, diventa pazzo chi *deve*. Cosa significa? Sbroglieremo la matassa di questo enunciato facendoci accompagnare dal saggio "*Diventa lo psicotico che tu sei*" di Sergio Benvenuto.

Innanzitutto, quando Lacan scriveva queste due asserzioni contrapposte, ovvero nel 1946, «non dimenticava di essere freudiano, e Freud non ha mai creduto a quello che in teologia si è chiamato libero arbitrio. Freud diceva di essere determinista; anzi, pensava che i processi psichici fossero surdeterminati, ovvero avessero varie determinazioni, non fossero quindi lineari. Oggi diremmo che la causalità psichica è reticolare».¹¹⁶ Quindi occorre mettere in relazione *l'insondabile decisione* anche una componente di retaggio determinista che, apparentemente, ne scompaginerebbe le premesse, ma, a parere di Sergio Benvenuto, si tratterebbe solo di un offuscamento, poiché «è [...] questa l'alternativa di cui dobbiamo assolutamente liberarci: cessare di essere incastrati tra un meccanicismo determinista da una parte e uno spiritualismo che ruota sempre attorno al perno della libertà dall'altra».¹¹⁷

Cominciamo quindi, ritornando alle questioni del paragrafo precedente, a smarcarci da un netto *vel* tra una posizione organicista e una psichista, non è lì che si gioca la portata della questione: «nella

¹¹⁶ S. Benvenuto, "*Diventa lo psicotico che tu sei*", in *L'insondabile decisione dell'essere* cit., p. 24.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 25.

natura di *presuppongono* sempre meccanismi»¹¹⁸ ma, a nostro parere un meccanismo non sta determinando né una componente esclusivamente organica, né una psichica, del resto anche l'inconscio ha il sapore di un meccanismo. Il meccanismo esplica un concatenamento, una serie di inanellamenti sia consequenziali che non, se solo si toglie la parola da un contesto riduzionista.

La psicoanalisi, in generale, ribadisce Benvenuto, non è tanto interessata ad una preferenza delle cause psichiche rispetto a quelle organiche, se si esclude il *Discorso sulla causalità psichica* laddove Lacan aveva di mira più che altro la dimostrazione che l'organo-dinamismo di Henry Ey era una teoria falsa poiché si basava su premesse false, come, ad esempio, un modo semplicistico di affrontare il dualismo cartesiano; la psicoanalisi si interessa piuttosto del rapporto tra causa e senso: «La relazione complessa tra causa e senso è espressa nel modo più eloquente dal concetto di *Nachträglichkeit*, di après-coup, nozione freudiana che Lacan ha avuto il merito di dissotterrare. [...] Nozione che è impossibile suturare, perché essa esprime la basilare incertezza tra la causa e il senso. [...] Sostanzialmente l'après-coup è il rapporto non diretto che esiste tra un evento (per lo più un trauma) e un sintomo».¹¹⁹

Proprio con la nozione di après-coup si delinea la molteplicità di vie ed esitazioni che la dinamica della causalità può compiere prima di raggiungere l'effetto designato, in un tracciato che, come abbiamo visto mostrare da Nietzsche, solo a posteriori viene definito tale: si tratta infatti solo di attimi estrapolati dal *continuum*, il quale chissà in quanti arzigogoli si era scritto nel solo frangente che raccoglieva lo scarto tra causa ed effetto.

«Con l'après-coup la psicoanalisi ci dice che un senso non è mai causa diretta di atti o sintomi: occorre che il senso rilanci un evento perché esso possa causare qualcosa dell'ordine dell'atto o del sintomo. Questo anche nella psicosi. La psicoanalisi non la spiega né la comprende, ma fa giocare tra loro spiegazione causale e comprensione interpretante in un loop in cui non c'è prima la causa e poi il senso, o viceversa».¹²⁰ Quindi il senso può determinare la causa così come la causa può determinare

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 29.

¹²⁰ *Ivi*, p. 30.

il senso, attraverso due vie che dall'attimo si dipanano entrambe verso l'infinito (senza arenarsi in una causa prima) esattamente come le strade che si dipartono dalla porta carraia nel passo *La visione e l'enigma* scritto da Nietzsche all'interno dello Zarathustra.

Asserire che *Diventa pazzo chi deve* equivale a porre uno stop senza fondamento, senza giustificazione, al regresso di cause e concause, di modo che «il carattere non-causale di certi fenomeni è forse solo la spia del fatto che il determinismo non può mai arrivare al fondo»;¹²¹ al fondo del regresso, come abbiamo visto poc'anzi c'è infatti la decisione inconscia.

Se *Diventa pazzo chi deve* procede a braccetto con la dimensione etica dell'inconscio: Nietzsche aveva, come dice Deleuze, un compito da assolvere, un compito grandioso, e questo compito non avrebbe potuto portarlo avanti senza la follia, senza il dovere di diventare folle, nella sua follia si è così resa manifesta l'eticità della sua filosofia e questo anche con le componenti organiche, anche con la sifilide, anche con la paralisi progressiva: «è il concetto di malattia mentale – per molti il concetto di malattia in generale – a non essere più indiscutibile».¹²²

Non c'è una distinzione netta tra lo stato di salute e quello di malattia, le due si confondono ripetutamente e incessantemente ed è bizzarro che si arrivi solo oggi ad affermarlo quando Nietzsche lo aveva scritto quasi centocinquant'anni fa.

Infine, *Diventa pazzo chi deve* perché egli è diventato proprio ciò che era scritto nel suo destino, dove destino coincide con la cecità della decisione (come abbiamo visto prima): «non si può diventare altro da ciò che si è, ma per altri versi lo si può anche diventare, da qui la necessità di una prescrizione etica, quella di divenire proprio ciò che si è»,¹²³ ovvero di assolvere al proprio insondabile e grandioso compito.

3.3.3 Una risposta teoretica ad ogni possibile trattamento della psicosi

Non abbiamo delineato abbastanza precisamente come l'esito che vorremmo ottenere dalle domande

¹²¹ *Ivi*, p. 32.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ivi*, p. 38.

con le quali è stata concepita questa ricerca sarebbe una risposta teoretica, capace essa stessa di poter direzionare il trattamento della psicosi nella sua totalità.

Ci chiedevamo nella premessa se ci fosse stato qualche vantaggio a determinare una risposta circa la causalità della follia, ebbene, giunti a questo punto della ricerca, riteniamo di no, non ci sarebbero vantaggi in sé, salvo che, l'idea di una decisione inconscia, potrebbe ridare luce a livello politico e sociale alla soggettività psicotica: in lui dopotutto, nello psicotico, nel folle, si è compiuta una decisione etica, in lui l'etica del reale ha prevalso sulla difesa soggettiva, il lui la prospettiva di completa solitudine che ogni decisione comporta non ha permesso all'atto decisionale di tirarsi indietro.

Quindi no, non ci sarebbe alcun vantaggio e insieme ci sarebbe il vantaggio più grande, fare di questo soggetto il soggetto etico per eccellenza, fare di lui l'incarnazione stessa dell'etica che, derridianamente, permette di donare solo ciò che non si ha e di attendere solo ciò che non si conosce e che non ci si aspetta.

Guardare al soggetto psicotico come a questo "rivelatore" della dimensione etica può essere una premessa teoretica ad ogni suo possibile trattamento, poiché si scaraventerebbe la sua decisionalità nell'abisso cieco e nello sfondamento di ogni causalità determinata; l'indeterminatezza vince poiché è senza garanzia e fa del soggetto un araldo, come direbbe Nietzsche, del *Divieni ciò che sei* e insieme del *Così volli che fosse*. Il soggetto non sa, non ricorda perché la decisione si è compiuta, ma lui la vuole e volendola diventa portatore della sua singolarità, non succube della sua follia.

Crediamo che solo guardando in siffatto modo alla psicosi, il suo trattamento possa risentire della stessa dimensione etica che egli ha fatto sua a cominciare dalla propria decisione inconscia. Interrogare la causalità è o diventa quindi un interrogare il senso, ma un senso senza-senso paradossalmente, un senso senza causa, senza inizio, perché una causa con una buona vista sarebbe opposta a questa dinamica, una causalità che ci vedesse bene opererebbe per il proprio tornaconto ovvero per il tornaconto del fantasma, invece il tornaconto del fantasma deve essere obliato perché la decisione possa dirsi etica.

Il trattamento della psicosi può, alla luce di queste premesse, ridare luce alla soggettività dello psicotico, nonostante il suo linguaggio, e quindi l'unico modo per comunicare con lui, risenta della sua decisione, ovvero della libertà dalla catena significante e insieme dell'estremità della prospettiva e del bivio radicale.¹²⁴

3.3.4 Il folle è l'uomo libero

In questo paragrafo vogliamo mettere in questione l'asserzione lacaniana "Il folle è l'uomo libero", enunciata nel 1967 all'interno del *Piccolo discorso agli psichiatri del Sainte Anne*, rapportandola da un lato con *La lezione delle psicosi* di Jacques-Alain Miller (del 1987), e dall'altro con il saggio di Cristiana Fanelli *Il folle è l'uomo libero?* (contenuto all'interno del volume già citato *L'insondabile decisione dell'essere*), poiché i due si posizionano su versanti del tutto opposti in merito ad essa.

Leggendo questi due tesi sembrerebbe che Lacan cada in contraddizione, asserendo nel 1967 qualcosa che nel 1972 negherà; ma noi ormai sappiamo come la contraddizione sia sempre insita nel pensiero di Lacan, occorre solo sbrogliarla per capirne l'autentica portata, ed è quello che ci accingiamo a fare. Jacques-Alain Miller afferma con convinzione che se Lacan afferma che *Il folle è l'uomo libero* non è per farsi beffa di lui ma perché: «se non si ascolta questo dire [...] per ciò che è, e cioè l'assioma stesso dell'esperienza psicoanalitica delle psicosi, quest'ultima resterà chiusa per sempre»;¹²⁵ quindi non si tratterebbe per lui di un'asserzione ontologica sulla psicosi bensì etica in vista del suo trattamento. Ma vediamo perché si tratta di un concetto così importante.

Afferma Miller: «Se la psicosi non viene iscritta nel registro dell'etica, è impossibile, a mio parere, affrontare l'esperienza delle psicosi con il taglio di Lacan, che non è altro che il ripensare il pensiero, perché "pensare proviene solo dall'etica"»;¹²⁶ Miller ribadisce come si tratti di una questione etica volta al rapporto che l'analista deve instaurare con il soggetto della psicosi, ma perché occorre delinearlo come soggetto libero?

¹²⁴ M. Bonazzi, *Decidersi* cit., p. 53.

¹²⁵ J.-A. Miller, *La lezione delle psicosi*, in «La psicoanalisi» 4 (1988), Roma, Astrolabio, p. 65.

¹²⁶ *Ivi*, p. 66.

Perché egli ha compiuto una decisione: l'*insondabile decisione dell'essere*, e non è rilevante che non si tratti di una decisione cosciente, al liminare di ogni decisione, anche di quelle coscienti, c'è un fondo insondabile, un incipit abissale: «La follia è un rischio, il rischio della libertà [...]. La follia consiste nel distaccarsi dalle attrattive delle identificazioni che hanno effetto di massa, per lasciarsi [...] “tentare” dal rischio della follia»;¹²⁷ quindi, intrecciando i significanti, la follia rappresenta il rischio di questa libertà che è poi allo stesso tempo una prigione (un'alienazione senza separazione), e insieme la libertà si direziona verso la tentazione di quel rischio che si scatena la follia. In questo intreccio si muove la dimensione etica dello psicotico, per Miller, ed è qui che egli deve essere riconosciuto, come un soggetto che ha rischiato, di cui ne è andato del suo corpo e insieme della sua soggettività.

Ma, insieme all'*insondabile decisione dell'essere*, c'è anche la forclusione, e nemmeno quest'ultima è esente da quel processo decisionale che caratterizza la libertà dello psicotico: egli, e qui concorda anche Cristiana Fanelli, attua un «rifiuto dell'impostura paterna»,¹²⁸ ovvero della metafora.

Chi è libero di rifiutare, è libero anche di sottostare alla prigione che questa libertà comporta, perché «ogni discorso sulla libertà urta sulla nostra dipendenza, in quanto *parlesseri* (nevrotici, perversi, o psicotici), dal linguaggio. Una dipendenza che può variare di grado a seconda delle strutture, ma che resta ineludibile».¹²⁹

Similmente, ma con un accento più marcato sulla componente della libertà, Miller scrive: «l'uomo è nato in catene, le catene del significante, e ovunque è in catene, tranne l'alienato, colui che ha rifiutato la seduzione del padre, ma a prezzo della sua anima e perfino della forma stessa del suo corpo»;¹³⁰ l'alienato (colui che si è alienato nell'altro ma da esso non ha separato l'oggetto *a*)¹³¹ ha praticato “liberamente” il rischio di sottostare alla propria stessa prigionia. Non si può chiedere la ragione di

¹²⁷ *Ivi*, p. 68.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ C. Fanelli, *Il folle è l'uomo libero?*, in *L'insondabile decisione dell'essere* cit. p. 86.

¹³⁰ J.-A. Miller, *La lezione delle psicosi* cit., p. 69.

¹³¹ «E così la libertà è sua, perché non ha messo nell'Altro la causa del suo desiderio», J.-A. Miller, *La lezione delle psicosi* cit., p. 69.

questa decisione, se non, forse, alla fine di una vita o di un'opera, come ad esempio nel caso di Nietzsche.

Il saggio di Cristiana Fanelli si concentra invece sulle conseguenze cliniche che una presa alla leggera del concetto di libertà potrebbe comportare: quello delle psicosi è un ambito fragile, dove il passaggio all'atto è dietro l'angolo e il soggetto oscilla sempre tra il rischio di una morte simbolica e quello di una morte reale. Per questo la psicoanalista si sofferma sui fraintendimenti di questa presunta libertà: da una parte «la decisione del folle consiste [...] nel rifiuto di ogni limite. È una radicale contrapposizione al Simbolico: andare contro il grande Altro, non piegarsi alla catena significante e così liberarsi dal fondamento del linguaggio»;¹³² dall'altra però «la scelta del folle è distante dalla libertà. [...] Con la sua scelta, ad esempio, il folle si espone ad una serie di pericoli, soggettivi e sociali».¹³³

Nella prospettiva di Cristiana Fanelli, «non si tratta tanto di riconoscere nella follia una libertà che non c'è, ma di discutere lo statuto del soggetto nella psicosi»,¹³⁴ il che è anche lo scopo della presente ricerca; per la psicoanalisi è utile ad esempio chiedersi se quello che si ha di fronte sia a tutti gli effetti un soggetto o meno (intendendo per soggetto il concetto lacaniano di soggetto *al* significante e soggetto *dell'*inconscio); cosa che, nonostante Lacan abbia sempre dato una risposta affermativa, non è scontato. Il famoso psicoanalista Charles Melman, interrogato dalla stessa Fanelli, ha dato una risposta negativa, la riportiamo: «Di certo lo psicotico compie una scelta rispetto al proprio destino ma, una volta compiuta questa scelta, non si può più parlare di soggetto. Perché questa scelta implica che egli rifiuti qualsiasi perdita, in particolare la perdita che avrebbe potuto fare di lui un soggetto. La scelta è insondabile perché senza fondo».¹³⁵

È una questione molto sottile: c'è chi, come Miller, impiegherebbe tutte le sue energie per affermare che lo psicotico è un soggetto, e che negare ciò inficerebbe qualsiasi possibilità di trattamento della

¹³² C. Fanelli, *Il folle è l'uomo libero?*, cit., p. 83.

¹³³ *Ivi*, p. 84.

¹³⁴ *Ivi*, p. 85.

¹³⁵ *Ivi*, p. 97.

psicosi; chi invece, come Melman, si sofferma più sul piano logico e ontologico: se lo psicotico ha rifiutato di farsi soggetto di conseguenza non lo è.

Ritornando sulla questione della libertà, come accennato nelle prime righe di questo paragrafo, nel 1972 Lacan negherà di aver parlato di libertà, e lo farà in un modo molto sibillino durante un'intervista realizzata da Françoise Wolff e confluita nel documentario *Lacan parle* del 1972, ne parla Cristiana Fanelli: «Dopo la conferenza di Lovanio del 1972 [Lacan] viene intervistato da Françoise Wolff. Interrogato sulla libertà, lo psicoanalista esita a lungo, poi il suo sorriso diventa una risata e, tornato serio, spiega alla donna che lui non parla mai di libertà...».¹³⁶

Questo sorriso potrebbe svelare l'*impasse* nella quale ci potremmo venire a trovare: la libertà nella psicosi, nella follia, è un tema così delicato che Lacan non può ripetersi durante un'intervista per un documentario. È diverso parlare ad un pubblico ampio ed eterogeneo rispetto che rivolgersi agli psichiatri del Sainte Anne, ovvero a coloro che stanno compiendo lo stesso percorso che fece lui nella sua giovinezza, ma senza il supporto di uno Jaspers stemperato dalle prime letture di Freud. Si ritorna così alla dimensione etica, eticamente Lacan afferma di non parlare mai di libertà, perché la libertà non è quella nel nevrotico, rappresenta qualcosa di molto più, appunto, insondabile.

Nel suo saggio Cristiana Fanelli ospita anche una “sezione” più clinica, atta a descrivere due sindromi psicotiche: la prima è la *sindrome di Cotard*, caratterizzata dalla cosiddetta *morte* (simbolica) *del soggetto*, ovvero ad una contingenza di pienezza dell'io che si trova così totalmente incapace di fare posto all'Altro e quindi al desiderio. La seconda invece è la *psicosi con immaginario senza io*: una condizione estremamente particolare la quale si evidenzia per essere «una psicosi a base di automatismo mentale, con un soggetto privo di io che, malgrado tale difetto, giunge a copiare dei comportamenti e ad incollarsi a ciò che attraverso il suo campo percettivo»;¹³⁷ ovvero a fondersi con l'ambiente stesso.

Questa seconda forma di psicosi presenta dei tratti molto interessanti per la nostra ricerca; infatti in

¹³⁶ Ivi, p. 87.

¹³⁷ Ivi, p. 111.

un caso clinico che Cristiana Fanelli riprende dal ricchissimo volume *Il sapere che viene dai folli* e riportato da Stéphanie Hergott, troviamo una donna che sente essa stessa come ciò che la circonda, senza stacchi, senza soggettività intenzionali: «in mancanza di io e di soggetto [ovvero dell'esito dell'alienazione immaginaria e di quella simbolica] si produce una topologia in cui lo spazio è insieme vasto e puntuale, lontanissimo e vicinissimo, e il tempo perde la scansione, la dimensione della durata precipita in istante. [...] La sua è una forma di presenza istantanea, emancipata dalla nominazione delle cose».¹³⁸ Sembra, questa, la descrizione di uno stato di illuminazione tipico delle filosofia-religioni orientali, infatti la paziente «ha trovato nel buddismo una sponda teorica alla sua esperienza di assenza di desiderio».¹³⁹

Vediamo come la descrive la sua analista, Stéphanie Hergott: «si era identificata davvero al proprio sguardo, vale a dire che si poneva nei riguardi nel mondo in un'attitudine essenzialmente contemplativa, registrando in permanenza il film della realtà che si svolgeva davanti a lei. Nessuna critica, nessun giudizio, nessuna significazione venivano a distrarla dalla pura ricezione delle immagini del mondo».¹⁴⁰

Ed ecco un estratto dalle parole della stessa paziente, atto a mostrare come ella viveva il suo sguardo senza io e senza desiderio (inteso psicoanaliticamente):

Sono uno sguardo che si china sulle cose. Sono davvero, quando poso lo sguardo, sguardo che non appartiene a nessuno. [...] Sono [...] un ricettacolo. Finché funziona, non ho problemi, finché posso ricevere e nutrirmi di cose. Se questo s'inceppa, tutto il mio rapporto col mondo cambia. [...] È un godimento, la giubilazione della contemplazione del mondo. Provo sempre un piacere infinito, è per questo che non mi chino su me stessa. [...]

A 6 anni, guardavo gli edifici e le ombre. Si è fatta strada l'idea che c'era qualcosa da scoprire dietro le cose, che le cose si prolungavano. È una certezza di bellezza, una ricerca di senso. La

¹³⁸ *Ivi*, p. 114.

¹³⁹ *Ivi*, p. 115 (nota 74).

¹⁴⁰ S. Hergott, *Lo spazio è il luogo da cui si parla*, in *Il sapere che viene dai folli*, a cura di N. Dissez e C. Fanelli, Roma, Derive Approdi 2017, p. 132.

foschia è ingannevole, qualcosa è nascosto, occorre spostare lo sguardo per vedere qualcos'altro, la verità sulle cose. [...]

“A” e “non A” non sono opposti, e neppure “A” e “B”. [...]

Abbiamo sempre l'impressione di essere qualcosa, ma non siamo un blocco unico. Io mi sono adagiata in questa illusione. La mia esperienza apre delle prospettive. È l'esperienza di una rimessa in causa dell'io quale ho vissuta in forma così evidente: ho sperimentato la relatività dell'io. Che libertà e pace essere senza io, senza desiderio, senza proprietà! Si potrebbe davvero godere di uno stato sereno, è il sorriso di certi Budda.¹⁴¹

È strano trovarsi dinanzi una siffatta soggettività in una società come quella occidentale, di certo però se questa pazienza si fosse trovata in Tibet al cospetto dei Lama, la sua modalità di rapportarsi col mondo non sarebbe stata definita psicotica. Ma, al di là delle definizioni, è sicuro che in questa condizione non solo vi sia libertà ma anche liberazione.

3.3.5 Superare un certo dualismo

Il saggio di Silvia Vizzardelli mette in evidenza come, nel *Discorso sulla causalità psichica*, Lacan si muova verso il superamento di un certo dualismo, in vista di un “parallelismo” spinoziano, arrestandosi poco prima di esserci riuscito; ricadendo quindi in un monismo metafisico.¹⁴²

Vogliamo servirci di questo saggio per vedere in quale nuova, ma insieme antica, possibilità, si possa andare nella direzione di una sintesi che non annulli le due diverse dimensioni dell'esistente riducendole ad un monismo.

Partiamo dall'uso lessicale operato da Lacan, per Silvia Vizzardelli: «Si parla di *causa* puntando piuttosto sul concetto di *fondamento*, ovvero sostituendo al piano ricorsivo [...] il piano di una *decisione seduttiva e olistica dell'essere*. Si parla di *decisione*, [...] ma puntando [...] a una

¹⁴¹ S. Hergott, *Lo spazio è il luogo da cui si parla* cit., pp. 132-3, 136.

¹⁴² S. Vizzardelli, *La follia come escogitazione del corpo e come estensione della mente. Parallelismi più o meno mancati*, in *L'insondabile decisione dell'essere* cit., pp. 141-55.

imperscrutabile piegatura dell'essere, a uno *scatto* cui si va dietro, piuttosto che provocarlo. Si parla di *libertà* [...] ma per ribadire che [...] si è aspirati e sedotti da una morfogenetica decisione dell'essere». ¹⁴³ Ogni parola rimanda ad altro, ed è come se Lacan usasse di proposito parole “pericolose” per mettere in evidenza le contraddizioni che questi lemmi portano abitualmente con sé. È come se ci fossero sempre due dimensioni dell'essere, un soffitto e un pavimento e una matita temperata da entrambe le parti che scrivesse sull'uno e insieme sull'altro lato, cose differenti, ovviamente, ognuna tracciata nella sua propria lingua, ma mai una andrebbe senza il braccio dell'altra: questa immagine sintetizza quel “parallelismo spinoziano” di cui parla Silvia Vizzardelli e che per poco Lacan mancò nel suo *Discorso sulla causalità psichica*.

Del resto la catena causale implica, come abbiamo visto più volte, quel pernicioso *regressus ad infinitum* che «se si provasse ad arrestare [...] ci si troverebbe di fronte a una smentita del progetto organicista, per il fatto che qualsiasi arresto presupporrebbe la riapparizione furtiva di ciò che si credeva di aver definitivamente scongiurato, vale a dire il ricorso metafisico al senso, all'interpretazione, al significato»; ¹⁴⁴ quindi le due posizioni, lasciate a sé, in balia del proprio monismo, chiedono infine sempre l'aiuto dell'altra parte per completarsi, costruendo un garbuglio fitto e difficile da sbrogliare, esattamente come “Il potere della mente sulla materia” di Bateson.

Infatti, nell'operazione del regresso causale, «a rientrare dalla finestra sarebbe dunque [...] la verità», ¹⁴⁵ ovvero «l'emergenza di un senso [...] per sua natura refrattario alla scomposizione, [...] irriducibile a rapporti di causa ed effetto».

Comprendere questa emergenza significa, nelle parole di Silvia Vizzardelli, «vederla nascere nella sua separatezza assoluta». ¹⁴⁶ Ed è qui il punto cruciale del saggio: se le “efflorescenze” del linguaggio psicotico (quell’“impaniamento sintattico” come scrive Lacan) non riescono a distinguersi dai vertici più alti della poesia, cercando la differenza tra le due produzioni affidandosi «alla scomposizione

¹⁴³ *Ivi*, pp. 142-3.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 146.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 147.

analitica e al disperato inseguimento delle cause, [sorretti] dalla fede nel *continuum*», ci si dovrà presto arrendere: «La differenza, ci suggerisce Lacan, ha piuttosto a che fare con la verità o, che è lo stesso, con il discontinuo».¹⁴⁷

In questa prospettiva, emanciparsi dalla rete causale, significa, oltrepassando persino Nietzsche, emanciparsi anche dal concetto di *continuum*. Superare ogni dualismo e ogni monismo, significa porsi sul versante del differente e quindi del discontinuo. Perché all'interno di questa inedita prospettiva, seppure di stampo spinoziano, Lacan si arresta? Al di là dei motivi contingenti (indulgere nell'invettiva contro Ey, non voler cedere al suo organicismo...)?

Ogni fenomeno mentale, per Spinoza, è sì autonomo, indipendente, discontinuo rispetto a quel che accade nel corpo e tuttavia non può che essere trascinato dal ritmo del corpo, ovvero dalla combinazione più o meno riuscita dei livelli di equilibrio tra movimento e quiete, che ne costituisce la frazione identitaria. Insomma, tra corpo e mente è in atto un trascinamento reciproco che testimonia [...] dell'unità della loro sostanza, e della differenza irriducibile dei loro modi.

Se il discorso di Lacan fosse stato più conseguente, avrebbe forse dovuto arrestarsi un attimo prima nel cammino di valorizzazione dell'autonomia del mentale, per riconoscere che esiste una *ratio corporis*, un senso iscritto nel corpo, una *escogitazione* del corpo, così come esiste una corporeità della significazione, una matericità del pensiero.¹⁴⁸

Abbiamo qui un sentiero da poter seguire per incasellare la nozione e l'evento stesso della follia entro un tracciato che non si riduca ad un dualismo escludente e nemmeno ad un monismo totalmente includente e quindi cieco. Abbiamo il parallelismo spinoziano come matrice e il discontinuo come modalità di affermazione. Ma soprattutto abbiamo la matericità del pensiero e la *ratio* del corpo che, ben lungi dal "potere della mente sulla materia", tengono insieme due livelli differenti, con due scritture reciproche, connettendoli con fili sottili di marionetta come se, da una parte qualcosa

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 150.

muovendosi, muovesse anche ciò che le sta di fronte.

3.3.6 Un nuovo termine per la causalità

Abbiamo visto, in questo percorso, come causalità sia un termine che, per forza di cose dobbiamo abbandonare: esso è riduttivo, non dice come emanciparsi dal *regressus ad infinitum*, non dice come emanciparsi dal dualismo e non dice come emanciparsi dal monismo riduzionista.

Grazie ai saggi di Clotilde Leguil e di Silvia Vizzardelli abbiamo potuto vederci comparire dinnanzi un catalogo di scelte differenti per enunciare l'essenza di questa insondabile decisione, anche e soprattutto di scelte che si ponevano come contrapposte tra loro, ad esempio la Leguil parla di “causalità senza fondamento” mentre Silvia Vizzardelli di “fondamento piuttosto che causa”; oppure di nuovo la Leguil parla di “fatto grezzo senza intenzionalità” mentre Silvia Vizzardelli di “*ratio* del corpo”; infine la prima introduce concetti come quello di *causa sui* e la seconda di “emergenza” e di “discontinuo”.

Vogliamo servirci di tutti questi spunti per trovare un concetto o un vocabolo che possa sostituirsi a quello di causalità, dando conto di tutte le questioni fino ad ora affrontate: siamo in vista di un termine più ampio e insieme più pregnante.

Riteniamo che la decisione sia primitiva. Essa si staglia nel buio nel proprio sfondo come una costellazione (per riprendere l'immagine di Milner) formatasi all'occhio scrutatore nottetempo. Prima non c'era, un battito di ciglia ed è comparsa, ma non è magia, è una formazione della materia. Se il corpo ha una sua, in certi casi piuttosto evidente, *ratio*, la materia ha una sua logica, irriducibile alla logica della coscienza.

La decisione è, in quest'ottica, un puro fatto che, se non può privarsi del concetto di mente intesa alla maniera di Gregory Bateson, ovvero non come intenzionalità bensì come “struttura che connette”, allo stesso tempo non può privare la sua componente materiale di una direzione, di un senso nel senso di strada.

La direzione, cieca fino alla sua manifestazione, porterà all'iscrizione del soggetto all'ordine

psicotico, egli potrà custodire questa iscrizione e farsene qualcosa come nel caso di James Joyce, oppure la sua psicosi sarà manifesta ed egli ne vivrà tutto l'esito tragico. Ora si entra nell'*impasse* fondamentale che spinge a chiedere conto di un perché. Questa è la domanda da non fare poiché, come visto, provocherebbe un ineludibile *regressus ad infinitum*, la costellazione della follia non può delineare il proprio progetto a priori, non c'è un motivo che potrebbe giustificare la sua emergenza, se non una sorta di giustificazionismo alla Hegel, se è comparsa è perché era giusta.

Il progetto della follia, la sua emergenza dal cielo stellato, può delinearsi, tracciarsi, solo a posteriori, quando il senso dell'esistenza del soggetto sarà compiuto. La decisione non può essere spiegata guardando a ciò che ad essa si anteporrebbe, al "prima" che l'avrebbe causata, bensì guardando al futuro, a quando la talpa diverrà aquila e aprirà gli occhi acuendo lo sguardo.

Per questo se vogliamo dare un nuovo termine alla causalità della follia, un termine che tanga conto di tutto ciò, non possiamo che chiamarla *après-coup*, causalità *après-coup*.

3.3.7 La psicoanalisi è un nuovo materialismo (premesse)

Ora che abbiamo delineato le caratteristiche di questa nuova concezione della causalità, che è opposta forse a quella che avevamo ipotizzato a inizio lavori, ora possiamo servirci di tale concetto per compiere un passo avanti. Se abbiamo definito la follia in questo modo, attraverso questo rapporto che intesse e lega tra loro materia e linguaggio, il linguaggio che marchia a fuoco la pelle e le viscere e crea buchi che poi si fanno zone erogene, ebbene allora potremmo affrontare ogni questione della vita del soggetto partendo da questo paradigma, un paradigma che si delinea in un nuovo materialismo poiché impasta tra loro la materia del linguaggio, la quasi organicità della pulsione e il meccanismo dell'inconscio e del fantasma. Dal momento che è innegabile che queste scritture interessino il corpo quanto le dinamiche psichiche, perché non includere tutti i concetti della psicoanalisi entro quest'ottica materialista ma, si badi bene, non organicista né riduzionista da una parte come dall'altra? Potrebbe essere un modo linguisticamente differente di considerare il "parallelismo spinoziano" di cui parla Silvia Vizzardelli, oppure la mente come struttura che connette di Gregory Bateson.

La ricerca sulla causalità della follia ci ha aperto le porte a questa interpretazione delle cose, poiché essa non è spiegabile né attraverso una causalità organica e nemmeno attraverso una causalità puramente psichica, mancherebbe sempre qualcosa e, in più, non si terrebbe conto del fatto linguistico che non è trascendente. Dal momento infatti che c'è follia perché c'è linguaggio, così come c'è inconscio e c'è soggetto perché c'è linguaggio, occorre capire di cosa è fatto questo linguaggio.

Così, un linguaggio che marchia e buca il corpo, non può essere un fatto puramente psichico, altrimenti si cadrebbe nel paradosso di Bateson concernente “il potere della mente sulla materia”. Quindi, questo linguaggio è materiale, sebbene non organico, non collocato in una zona deputata del corpo, nemmeno come l'*interstizio*¹⁴⁹ che tutto lo collega e lo connette. Occorre delineare, come progetto futuro del quale qui stiamo gettando le basi, le caratteristiche di questa materialità così come il modo nel quale ogni concetto della psicoanalisi, dal fantasma alla pulsione, dal trauma al desiderio, dal godimento al desiderio, tutto appartenga a questa logica e a questo paradigma, il quale forse, come la causalità di questa ricerca, finirà poi per cambiare nome.

¹⁴⁹ Qualche anno fa uscì un articolo che gridava alla “scoperta” di un nuovo organo, l'interstizio, il quale collegherebbe tra loro tutte le viscere del corpo e spiegherebbe, a tratti, il perché, ad esempio, certi tumori metastatizzano in certe zone piuttosto che in altre: ciò dipenderebbe appunto dalle modalità di collegamento dell'interstizio.

Bibliografia

VOLUMI

AAVV, *Il sapere che viene dai folli*, a cura di N. Dissez e C. Fanelli, DeriveApprodi, Roma 2017.

AAVV, *La conversazione di Arcachon. Casi rari: gli inclassificabili della clinica*, Astrolabio, Roma 1999.

AAVV, *La psichiatria italiana tra Ottocento e Novecento. Dal manicomio al territorio*, a cura di M. Aliverti, Aracne, Roma 2018.

AAVV, *L'insondabile decisione dell'essere. Filosofia e psicoanalisi dinanzi alla causalità della follia*, a cura di V. Faschi, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

AAVV, *Ripensare la follia. L'orientamento lacaniano nell'esperienza psicoanalitica delle psicosi*, a cura di C. Viganò, Arcipelago, Milano 1993.

Ansermet, F., Magistretti, P., *A ciascuno il suo cervello. Plasticità neuronale e inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Bateson, G., *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984.

Bateson, G., *Parceval. Un paziente narra la propria psicosi, 1830-1832*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Bateson, G., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, a cura di R. E. Donaldson, Adelphi, Milano 1997.

Bateson, G., *Verso un'ecologia della mente. Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano 1977.

Bateson, G., Bateson, M.C., *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano 1989.

Benvenuto, S., *La psicoanalisi e il reale. “La negazione” di Freud*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

Bonazzi, M., *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, ETS, Pisa 2009.

Castoldi, A., *Clérambault stoffe e manichini*, Moretti e Vitali, Bergamo 1994.

Chemama, R., Vandermersch, B., *Dizionario di psicoanalisi*, Gremese, Roma 2004.

De Certeau, M., *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Deleuze, G., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, prima edizione in “Universale Economica” – saggi, 2005.

Deleuze, G., *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, ed. It. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino, 2002.

Di Ciaccia, A., Recalcati, M., *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

Foucault, M., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000.

Foucault, M., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 1999.

Foucault, M., *Storia della follia*, Rizzoli, Milano 1963.

Freud, S., *Opere Vol VI*, ed. It. a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1974.

Freud, S., *Opere Vol IX*, ed. It. a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1986.

Freud, S., *Opere Vol X*, ed. It. a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

Izovich, L., *L'insondabile decisione. Il paradigma della psicosi*, Franco Angeli, Milano 2020.

Jaspers, K., *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1964.

Lacan, J., *Altri scritti*, ed. It. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2013.

Lacan, J., *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, trad. it. di G. Ripa di Meana, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1982.

Lacan, J., *Il Seminario, Libro I, Gli scritti tecnici di Freud 1953-54*, nuova ed. It. A cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2014.

Lacan, J., *Il Seminario, Libro II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi 1954-55*, nuova ed. It. A cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006.

Lacan, J., *Il Seminario, Libro III, Le psicosi 1955-56*, nuova ed. It. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010.

Lacan, J., *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio 1957-58*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004.

Lacan, J., *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi, Torino 2003.

Lacan, J., *Il Seminario, Libro XXIII, Il sinthomo 1975-76*, ed. It. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006.

Lacan, J., *Scritti*, 2 voll, ed. It. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974 e 2002.

Laplanche, J., Pontalis, J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2 tomi, Roma-Bari, Laterza 1993.

Miller, J.-A., *Il nuovo, Fortuna e ordinata virtù in psicoanalisi secondo Lacan*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2005.

Miller, J.-A., *Introduzione alla clinica lacaniana*, ed. It. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2012.

Miller, J.-A., *I paradigmi del godimento*, ed. It. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2001.

Miller, J.-A., *L'uno-tutto-solo*, ed. It. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2018.

Miller, J.-A., *Pezzi staccati*, ed. It. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006.

- Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra, un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, dalle *Opere di Friedrich Nietzsche vol. VI, tomo I*, Adelphi, Milano 1968 e 1976.
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1882-84*, 2 voll, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari, dalle *Opere di Friedrich vol. VII, tomo I, parte I e II*, Adelphi, Milano 1982.
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1885-87*, tr. It. di Sossio Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche, vol. VIII, tomo I*, 1975, Adelphi, Milano 1975.
- Nietzsche, F., *La gaia scienza, Idilli di Messina e frammenti postumi 1881-82*, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, dalle *Opere di Friedrich Nietzsche, vol. V, tomo II*, Adelphi, Milano 1965 e 1977.
- Pozzoli, C., a cura di, *Nietzsche nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei*, Rizzoli, Milano 1990.
- Recalcati, M., *Jacques Lacan*, 2 voll, Cortina, Milano 2012.
- Sartre, J.-P., *L'essere e il nulla*, Il saggiatore, Milano 2014.
- Schreber, D. P., *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974.
- Tarizzo, D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Viganò, C., *Psichiatria non psichiatria. La follia nella società che cambia*, Borla, Roma 2009.

RIVISTE

- La psicoanalisi n. 1, Il bambino e la psicosi*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1987
- La psicoanalisi n. 4, La psichiatria inglese e la guerra*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1988.
- La psicoanalisi n. 14, Intervento al I Congresso mondiale di psichiatria. Il tempo fa sintomo*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1993
- La psicoanalisi n. 23, Il partner-sintomo*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1998

- La psicoanalisi n. 25, Basaglia, oggi*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1999
- La psicoanalisi n. 32, Psicoanalisi e neuroscienze*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2002
- La psicoanalisi n. 36, Psicoanalisi e arte*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2004
- La psicoanalisi n. 39, Misurare o curare?*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2006
- La psicoanalisi n. 45, L'istanza della lettera*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2009
- La psicoanalisi n. 47/48, Testimonianze di passe*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2010